



GA - 1a

РУДОЛФ ШАЙНЕР
РУДОЛФ ШАЙНЕР

ГЬОТЕВИТЕ

СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ

ЕСТЕСТВЕНИТЕ НАУКИ

ЧАСТ ВТОРА

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

ОТПЕЧАТАНО

благодарение на

Арх. АЛЕКСАНДЪР ЧАКАЛОВ

Дорнах, Швейцария

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

на част II

	СТР.
4. ВЪРХУ ГРАНИЦИТЕ НА ПОЗНАНИЕТО И ОБРАЗУВАНЕТО НА ХИПОТЕЗИ.....	3
5. ЕТИЧЕСКИ И ИСТОРИЧЕСКИ НАУКИ.....	4
11.ОТНОШЕНИЕТО НА ГЪТЕВИЯ НАЧИН НА МИСЛЕНЕ КЪМ ДРУГИ ВЪЗГЛЕДИ.....	14
12.ГЪТЕ И МАТЕМАТИКАТА.....	29
13.ОСНОВНИЯТ ГЕОЛОГИЧЕСКИ ПРИНЦИП НА ГЪТЕ.....	31
14.МЕТЕОРОГИЧНИТЕ ПРЕДСТАВИ НА ГЪТЕ.....	35
15.ГЪТЕ И ЕСТЕСТВЕНОНАУЧНИЯТ ИЛЮЗИОНИЗЪМ.....	36
16.ГЪТЕ КАТО МИСЛИТЕЛ И ИЗСЛЕДОВАТЕЛ.....	40
1. ГЪТЕ И МОДЕРНАТА ЕСТЕСТВЕНА НАУКА.....	40
2. СИСТЕМАТА НА ЕСТЕСТВЕНАТА НАУКА.....	51
3. СИСТЕМАТА НА ТЕОРИЯТА НА ЦВЕТОВЕТЕ.....	54
4. ГЪТЕВОТО ПОНЯТИЕ ЗА ПРОСТРАНСТВОТО.....	56
5. ГЪТЕ,НЮТОН И ФИЗИЦИТЕ.....	60
17.ГЪТЕ ПРОТИВ АТОМИСТИКАТА.....	64
А. ПЪРВО.....	64
Б. ВТОРО.....	67
В. ТРЕТО.....	69
Г. ЧЕТВЪРТО.....	71
Д. ПЕТО.....	72
Е. ШЕСТО.....	75
Ж.СЕДМО.....	76
З. ОСМО.....	77
И. ДЕВЕТО.....	78
18.ГЪТЕВИЯТ СВЕТОГЛЕД В НЕГОВИТЕ "СЕНТЕНЦИИ В ПРОЗА".....	78
19.ИЗГЛЕД КЪМ ЕДНА АНТРОПОСОФИЯ ПРЕДСТАВЕНА В ОЧЕРК.....	88
20.КЪМ НАСТОЯЩЕТО ДЖОБНО ИЗДАНИЕ.....	107

4. ВЪРХУ ГРАНИЦИТЕ НА ПОЗНАНИЕТО И ОБРАЗУВАНЕТО НА ХИПОТЕЗИТЕ

Днес много се говори за граници на нашето познание. Казва се, че нашата способност да обясним съществуващото трябва да стигнем само до определена точка, при която трябва да спрем. Считаме, че налучкваме истината върху този въпрос, когато правилно го поставим. Защото много често пъти важното е правилно да се постави въпросът. Чрез едно такова правилно поставяне на въпроса се разпръскват множество грешки. Когато помислим, че предметът, по отношение на който в нас възниква потребността от обяснение, трябва да бъде даден, тогава ясно е, че самото дадено нещо не може да постави за нас граници. Защото за да изяви претенцията въобще да бъде обяснен, разбран, той трябва да застане пред нас сред дадената действителност. Това, което не влиза в хоризонта на даденото, то няма нужда да бъде обяснено. Следователно границата би могла да се състои само в това, че по отношение на нещо действително, което ни е дадено, на нас ни липсват средствата да го познаем. Обаче нашата потребност да обясняваме нещата иде именно от там, че това, като което искаме да считаме нещо дадено, чрез което искаме да го обясним, се вмъква в хоризонта на даденото ни по мисловен път. Не само че обясняващата СЪЩНОСТ на дадено нещо не ни е непозната, а на против тя самата е тази, която чрез появяването си в нашия дух прави необходимо обяснението. Това, което трябва да бъде обяснено, са налице. Касае се само двете да бъдат съответно свързани. Обяснението не е ни какво търсене на нещо непознато, а само едно справяне с взаимното отношение на две известни. На нас никога не би трябвало да ни хрумне, да обясним нещо дадено чрез нещо, за което нямаме никакво знание. Следователно съвсем не може да става дума за принципни граници на обяснението. Без съмнение тук се намесва нещо, което привидно дава право на теорията за граници на познанието. Може да се случи, щото да имаме предчувствието за нещо действително, че то е тук, обаче се изплъзва от нашето възприятие. Ние можем да възприемаме известни следи действия на дадено нещо и след това да приемем, че това нещо съществува. И тук може горедолу да се говори за една граница на знанието. Това, което предполагаме за недостижимо, е налице, обаче то не е нещо, от което може принципно да бъде обяснено нещо; то е нещо подлежащо на възприемане, макар и невъзприемано. Пречки те, които правят аз да не го възприемам, не са никакви принципни граници на познанието, а чисто случайни, външни. Те могат много добре да бъдат преодоляни. Това, което днес само предчувствувам, утре аз мога да го изпитам, да имам опитност за него. Но не е така с един принцип; тук не съществуват никакви външни пречки, които в повечето случай са свързани с пространството и времето; принципът ми е даден вътрешно. Аз не го предчувствувам от нещо друго, ако сам не го виждам.

С това е свързана теорията на хипотезата. Една хипотеза е едно допускане, което правим и за истинността на което не можем да се убедим направо, а само чрез неговите действия /следствия/. Виждаме една поредица от явления. Тя ни е обяснима само тогава, когато на нейната основа поставим нещо, което не възприема ме непосредствено. Трябва ли такова едно допускане да се разпростре върху един принцип? Явно не. Защото нещо вътрешно, което аз предполагам, без да го виждам, е едно пълно противоречие. Хипотезата може да допусне само такова нещо, което аз наистина не възприемам, но бих го възприемал веднага, щом бих отстранил външните пречки. хипотезата наистина може да предположи нещо невъзприемано, но това, което предполага, трябва да бъде възприемаемо. Така всяка хипотеза се намира в случая, че нейното съдържание може да бъде направо потвърдено от една бъдеща опитност. Оправдани са *само* хипотезите, които могат да престанат да бъдат такива. Хипотезите върху *централните принципи на науката* нямат никаква стойност. Това, което не се обяснява чрез един положително даден принцип, известен нам, то въобще не е обяснимо и не се нуждае от обяснение.

5. ЕТИЧЕСКИ И ИСТОРИЧЕСКИ НАУКИ

Отговорът на въпроса: **ЩО Е ПОЗНАНИЕ?** ни обясни позицията на човека във вселената. Но възгледът, който развихме за този въпрос, може да хвърли светлина също и върху стойността и значението на човешката дейност. Това, което извършваме в света, на него трябва да припишем най-голямо или по-малко значение, според това, дали схващаме нашето определение като нещо имащо по-голямо или по-малко значение.

Първата задача, която трябва да си поставим сега, ще бъде изследването характера на човешката дейност. Как се поставя това, което трябва да схващаме като резултат на човешката дейност, по отношение на другите действия в мировия процес? Нека разгледаме две неща: едно произведение на природата и едно творение на човешката дейност, формата на кристала и да речем на колелото на една каруца. И в двата случая стоящия пред нас обект ни се явява като резултат на закони, които могат да бъдат изразени в понятия. Разликата се състои само в това, че трябва да считаме кристала като *непосредствен* продукт на определящите го природни закони, докато при колелото на каруцата човекът застава по средата между понятие и предмет. Това, което в природното произведение си представяме като лежащо на основата на действителното, него внасяме ние нашата дейност в действителността. В познанието ние научаваме, кои са идейните условия на сетивната опитност; ние изнасяме на бял свят идейния свят, който вече се намира в самата действителност; следователно ние завършваме мировия процес, като изкарваме на бял свят произвеждащия фактор, който вечно

създава произведенията, обаче който без нашето мислене би останал вечно скрит в тях. Обаче в нашата действителност ние завършваме този процес чрез това, като превръщаме в действителност идейния свят, който още не е такава действителност. Сега ние познахме идеята като нещо, което лежи на основата на всичко действително, обуславящия принцип, намерението на природата. Нашето познание ни довежда до там, да намерим тенденцията на мировия процес, намерението на сътворението от съдържащите се в заобикалящата ни природа намеци, знаци. Когато сме постигнали това, тогава на нашата дейност е поставена задачата да съдействува за осъществяването на тези намерения. Така нашата дейност ни се явява направо като едно продължение на онзи род деятелност, която и природата изпълнява. Тя ни се явява като едно излияние на мировата Първопричина. Но все пак, каква разлика по отношение на другата /природна/ дейност! Произведението на природата съвсем не съдържа в себе си идейната закономерност, под чиято власт изглежда да се намира. При него е нужно да застане насреща му нещо по-висше, човешкото мислене; тогава на това мислене се явява онова, което властвува над природните произведения. Не е така при човешката дейност. Тук на действащия обект е непосредствено присъща идеята; и ако пред него би застанало едно друго по-висше същество, то не би могло да намери в неговата дейност нищо друго, освен това, което самият действащ обект е заложил в своята дейност. Защото една съвършена човешка деятелност е резултат на нашите намерения и само това. Когато гледаме едно произведение на природата, което действа върху едно друго такова, нещата се представят така: ние виждаме едно действие; това действие е обусловено от закони, които могат да бъдат обхванати в понятия. Но ако искаме да разберем действието, тогава не е достатъчно да го свържем с някакви закони, трябва да имаме една втора възприемаема - но следваща да бъде отново претопена в понятия - вещ. Когато виждаме една следа в почвата, ние търсим предмета, който е направил тази следа. Това ни води до едно такова следствие, където причината на едно такова следствие ни се явява отново във формата на едно външно възприятие, а това е понятието за *сила*. Силата може да застане срещу нас само там, където идеята ни се явява първо на един възприемаем обект и едва под тази форма действа върху един друг обект. Противоположното на това имаме, когато посредничеството отпада, когато идеята пристъпва непосредствено към сетивния свят. Тук идеята сама се явява като действаща причина. Тук именно е мястото, където можем да говорим за *воля*. Следователно волята е самата идея схващана като сила. Напълно непозволено е да говорим за една самостоятелна воля. Когато човекът извършва нещо, ние не можем да кажем, че към представата се прибавя волята. Ако говорим така, ние не сме схванали ясно понятията, защото що е човешката личност, кога

то се абстрахираме от изпълващия я свят на идеята? Тя е едно деятелно съществуване. Който би я схванал по друг начин: като мъртво, недействено природно произведение, той би я поставил наравно с камъните от улицата. Това деятелно съществуване е обаче една абстракция, то не е нещо действително. То не може да бъде уловено, няма съдържание. Ако искаме да го уловим, ако искаме едно съдържание, тогава получаваме намиращия се в действие свят на идеите. Наред с идеята Едуард фон Хартман прави от тази абстракция един втори учредяващ света принцип. Обаче тя не е нищо друго освен самата идея, само че в друга форма на изява. Воля без идея би била *нищо*. Същото не може да се каже за идеята, защото дейността е един неин елемент, докато тя е носеща себе си същност.

Това можем да кажем като характеристика на човешката дейност. Ние преминаваме към една нейно втора отличителна черта, която се налага по необходимост от казаното до тук. Обяснението на един процес в природата е едно намиране на условията на този процес: едно търсене на произвеждащия фактор към даденото произведение. Когато имам възприятие за едно действие /следствие/ и търся към него причината, тези две понятия съвсем не са достатъчни за моята потребност да обясня нещата. Аз трябва да стигна до законите, според които ТАЗИ причина произвежда ТОВА действие. Това не е така при човешката деятелност. Тук самата закономерност, която обуславя едно явление, влиза в действие; това, което създава едно произведение, се явява само на арената на действието. Ние имаме работа с едно проявяващо се съществуване, при което можем да останем, при което нямаме нужда да питаме за условия лежащи по-дълбоко. Ние сме разбрали едно произведение на изкуството, когато познаваме идеята, която е въплътена в него; нямаме нужда да питаме за една по-нататъшна закономерна връзка между идея /причина/ и произведение /следствие/. Ние разбираме действието на един държавник, когато познаваме неговите намерения /идеи/; нямаме нужда да отидем по-нататък от това, което се показва в явлението. Следователно процесите на природата се различават от действията на хората чрез това, че при първите законът трябва да се счита като обуславящата причина на появяващото се съществуване, докато при вторите самото съществуване е закон и се явява обусловено от нищо друго освен от самото себе си. Чрез това всеки природен процес се разлага на нещо обуславящо и нещо обусловено и последното следва по необходимост от първото, докато човешката дейност обуславя само себе си. А това е действието със *свобода*. Когато намеренията на природата, които стоят зад явленията и ги обуславят, влизат в човека, те самите стават *явления*; но сега те са така да се каже със свободен тил. Ако всички процеси на природата са само прояви на идеята, то човешкото действие е самата действаща идея.

Когато нашата теория на познанието е стигнала до заключението, че съдържанието на нашето съзнание не е само средство, да си съставим едно изображение на основата на света, но че самата тази основа на света се явява на бял свят в нейната най-първична форма в нашето мислене, ние не можем да постъпим другояче, освен да познаем в човешкото действие непосредствено безусловното действие на самата тази първопричина. Ние не познаваме един Управител на света, който поставя цел и насока на нашите действия въвн от нашето себе. Управителят /Ръководителят/ на света /Бог, бележка на прев./ се е отказал от своята сила, от своята власт, предал е всичко на човека, унищожавайки своето собствено отделно съществуване и е определил на човека задачата: *действуй по-нататък*. Човекът се намира в природата, гледа природата, в нея намека на нещо по-дълбоко, обуславящо, намека на едно намерение. Неговото мислене го прави способен да познае това намерение. То става негово духовно притежание. Той е проникнал в света; явява се като действащо същество, за да продължи въпросните намерения. С това философията, за която говорим тук, е истинска *Философия на свободата*. Тя не признава за човешки деяния нито валидността на природната необходимост, нито влиянието на един намиращ се въвн от света Творец или Миров Управител. И в единия и в другия случай човекът би бил *несвободен*. Ако в него би действувала необходимостта на природата както в другите същества, тогава той би вършил своите дела по принуждение, тогава и при него би било необходимо едно търсене на условията, които лежат на основата на явяващото се съществуване и не би ставало дума за никаква свобода. Естествено не е изключено, що то да съществуват безброй човешки действия, които се числят към тази категория; но тук не става дума за тези действия. Доколкото е едно природно същество, човекът трябва да бъде разбран също според законите валидни за природното действие. Обаче неговото поведение не трябва да се разбира изхождайки само от природните закони нито по отношение на него като познаващо, нито като истински етическо /морално/ същество. Като познаващо и като морално същество той излиза въвн от сферата на природните действителности. И за тази най-висша потенция на неговото съществуване, която е повече идеал отколкото действителност, важи установеното тук. Пътят на живота на човека се състои в това, той да се развие от едно природно същество в едно такова, каквото познахме тук; той трябва да се освободи от всички природни закони и да стане свой собствен законодател. Но ние трябва да отхвърлим също и един намиращ се въвн от света Управител /Ръководител/ на човешките съдби. Също и там, където един такъв се приема, не може да става дума за истинска свобода. Там той определя насоката на човешката дейност и човекът трябва само да изпълнява това, което мировият Ръководител му предопределя да върши. Той чувствава под-

будата за своите действия не като идеал, който той сам си поставя, а като *заповед* на мировия Ръководител; тук отново неговата дейност не е не-обусловена, а обусловена. Човекът би се чувствувал не като със свободен тил, а като зависим, като средство за намеренията на една по-висша Сила. Видяхме, че догматизмът се състои в това, че основанието, защо дадено нещо е истинно, се търси в нещо намиращо се вън от нашето съзнание, в нещо недостъпно /трансубективно/, противоположно на мнението, което счита едно съждение за вярно заради това, че основанието за него се намира в живеещите в съзнанието, във вливащите се в съждението понятия. Който си представя една Първопричина на света вън от нашия идеен свят, той си представя, че идейното основание, защо ние познаваме нещо като *истинно*, е нещо различно от това, защото е обективно истинно. Така истината се схваща като догма. А в областта на етиката *заповедта* е това, което в науката е *догмата*. Човекът действа, когато търси подбудите за своето действуване в заповеди, според закони, чието основание не зависи от него; той си представя една норма, която е предписана за неговото действие отвън. Той действа по *дълг*. Да се говори за дълг има смисъл само при това схващане. Ние трябва да чувствуваме подбудата отвън и да признаем *необходимостта* да следваме тази подбуда, тогава ние действуваме по *дълг*. Нашата теория на познанието не може да допусне едно такова действие там, където човекът се явява в своето морално съвършенство. Ние знаем, че идейният свят е самото безкрайно съвършенство; знаем, че с този свят подбудите на нашите действия лежат в самите нас; и съобразно с това трябва да считаме като морално само едно такова действие, при което деянието произтича само от намиращата се в нас идея на това деяние. От тази гледна точка човекът извършва едно действие само затова, защото неговата действителност е за него една потребност. Той действа затова, защото го тласка един вътрешен /собствен/ порив, а не една външна сила. Обектът на неговото действие, щом той си състави едно понятие за него, го изпълва така, че той се стреми да го осъществи. Единствената подбуда за нашата дейност трябва да бъде в потребността да осъществим една идея, в стремението да дадем форма на едно намерение. Всичко, което ни тласка към дейност, трябва да бъде изживяно в идеята. Тогава ние не действуваме по дълг, не действуваме следвайки един инстинкт, а действуваме от любов към обекта, върху който трябва да се разпростре нашето действие. Представяйки си обекта, той извиква в нас стремението към едно съобразно с него действие. Само едно такова действие е свободно. Защото ако към интереса, който проявяваме към обекта, би трябвало да се прибави един друг далечен повод, тогава ние не бихме искали този обект заради самия него, а заради нещо *друго* и бихме изпълнили *това*, което *не* искам; бихме изпълнили едно действие против нашата воля. Такъв би бил случаят приблизително

при действието от *егоизъм*. Тук ние не проявяваме никакъв интерес към самото действие; то не е за нас една потребност, а една полза, която то ни донася. Но тогава ние го чувстваме същевременно като принуждение, че трябва да извършим това действие само заради тази цел. Самото действие не е за нас една потребност; защото ние бихме го изоставили, ако то не ни принасяше полза. Обаче едно действие, което ние не извършваме заради самото него, е несвободно действие. Егоизмът действа несвободно. Несвободно действа въобще всеки човек, който не следва от обективното съдържание на самото действие. Да извърши човек едно действие заради самото него, това значи той да действа от *Любов*. Само онзи, който се ръководи от любовта към действието, от преданост към обективността, действа истински свободно. Който не е способен на такава безкористна преданост, той никога не ще може да счита своята дейност като *свободна*.

Ако действието на човека не трябва да бъде нищо друго освен осъществяването на неговото собствено идейно съдържание, тогава естествено е, че такова едно съдържание трябва да се намира в него. Неговият дух трябва да действа производително. Защото какво би могло да го изпълни със стремежа да извърши нещо, ако не една възникваща в неговия дух активна идея? Тази идея ще се окаже толкова по-плодотворна, колкото тя се явява в неговия дух с по-определени очертания, с по-ясно съдържание. Защото само това може да ни тласка с пълна сила към осъществяване, което е напълно определено по отношение на неговото цяло "що". Идеалът, който си представяме само смътно, който оставяме неопределен, е неподходящ като подбуда за действие. Какво може да ни разпали при него, тъй като неговото съдържание не стои открито и ясно пред очите ни. Ето защо подбудите за нашето действие трябва винаги да се явяват във формата на индивидуални намерения. Всичко, което човек върши като плодотворно, дължи своето раждане на такива индивидуални подтици. Напълно лишени от стойност се /явяват/ оказват общите морални закони, моралните закони, и т.н., които са валидни за всички хора. Когато Кант счита за морално само онова, което важи като закон за всички хора, срещу това трябва да кажем, че би трябвало да престане да съществува всяка положителна дейност, би трябвало да изчезне от света всичко велико, ако всеки би трябвало да върши само това, което важи за всички.

Не, не такива неопределени, общи морални норми, а най-индивидуалните идеали трябва да ръководят нашите действия. Не всичко е еднакво достойно за всички да го изпълняват, а това за един, онова за друг, според това, доколко някой чувствава призванието за дадено нещо. Й. Крайенбюл е казал в това отношение сполучливи думи в своята статия*/* Философски месечни Тетрадки т. XVII, Берлин, Лайпциг, Хайделберг 1882 г./ "ако свободата трябва да стане моя свобода, ако моралното деяние трябва да бъде мое

деяние, ако доброто и правдивото трябва да бъде осъществено чрез мене, чрез действието на тази особена индивидуална личност, тогава за мене е невъзможно да ми бъде достатъчен един общ закон, който се абстрахира от всяка индивидуалност и особеност на съдействащите при деянието обстоятелства и ми заповядва да проверя преди всяко действие, дали мотивът, който стои на неговата основа отговаря на абстрактната норма на общата човешка природа, дали така, както живее и действа в мене, той може да стане една общовалидна максима". . . "Едно подобно приспособяване към общо приетото и обичайното би направило невъзможни всяка свобода, всеки напредък над обикновеното и прозаичното, всяко значително, изпъкващо и отварящо пътища морално действие."

Тези изложения хвърлят светлина върху онези въпроси, на които трябва да отговори една обща Етика. Тази последната много пъти се третира така, като че тя е сбор от норми, по които трябва да се ръководи човешката деятелност. От тази гледна точка Етиката се срещу поставя на естествената наука и въобще на науката за битието. Докато тази последната трябва да ни открие законите на това, което съществува, което е, Етиката би имала да ни учи законите на това, което трябва да бъде. Етиката трябва да бъде един кодекс на всички идеали на човека, един подробен отговор на въпроса: *що е добро*? Обаче една такава наука е невъзможна. Не може да има никакъв общ отговор на този въпрос. Етичното /моралното/ действие е един продукт на това, което налага своето право в индивида; то е винаги дадено в отделния случай, никога в общото. Не съществуват никакви общи закони върху това, което човек трябва да върши или не. Не бива да считаме като такива отделните правни устави на различните народи. Те не са нищо друго освен излияния на индивидуални намерения. Това, което една или друга личност е почувствувала като морален мотив, то се е предало на цял един народ, станало е "*право на този народ*". Едно общо природно право, което да е валидно за всички хора и за всички времена, е едно безсмислие. Правните възгледи и моралните понятия идват и си отиват заедно с народите, даже с индивидите. Винаги меродавна е индивидуалността. Следователно непозволено е да се говори за една етика в гореспоменатия смисъл. Обаче има други въпроси, на които трябва да се отговори в тази наука, въпроси, които бяха накратко обяснени отчасти в тези обяснения. Ще спомена само: установяване на разликата между човешката дейност и действието на природата, въпросът за същността на волята и на свободата. Всички тези отделни задачи могат да бъдат сумирани под задачата: доколко човекът е едно морално същество? Обаче това няма за цел нищо друго освен познанието на моралната природа на човека. Не се пита: какво трябва да върши човекът? А: *що е това, което той върши, по неговата вътрешна същина*? И с това пада онази разделяща стена, която разделя всяка наука на

две сфери: в едно учение за съществуващото и в едно такова за това, което трябва да бъде. Както всички други науки етиката също е едно учение за съществуващото. В това отношение единната черта минава през всички науки, а именно, че те изхождат от нещо дадено и преминават към условията на това дадено. Обаче за самото човешко действие не може да има никаква наука; защото то е безусловно, продуктивно, творческо. Юриспруденцията не е никаква наука, а само един *сборник от бележки* на онези правни навици, които са присъщи на една народностна индивидуалност. Обаче човекът не принадлежи само на себе си; той принадлежи като член на две по-висши цялости. Първо той е член на своя народ, с който го свързват общи обичаи, общ културен живот, един език и общи възгледи. След това той е също един гражданин на историята, отделен член във великия исторически процес на развитието на човечеството. Чрез тази двойна съпринадлежност към едно цяло неговото свободно действие изглежда възпрепятствувано. Това, което той върши, не изглежда да е само излияние на неговия собствен индивидуален аз; той се явява обусловен от общностите, които има със своя народ, неговата индивидуалност изглежда унищожена от народностния характер. Но не съм ли аз и тогава свободен, когато моите действия се намират обясними не само от моята природа, но и от природата на моя народ? Не действувам ли аз тук така затова, защото природата ме е направила именно член на тази народностна общност? А и с втората съпринадлежност работата не стои различно. Историята ми посочва мястото на моята деятелност. Аз съм зависим от културната епоха, в която съм роден; аз съм дете на моята епоха. Обаче когато схващаме човека едновременно като познаващо и действащо същество, тогава това противоречие изчезва. Чрез своята познавателна способност човекът прониква в характера на своята народностна индивидуалност; на него му става ясно, накъде се насочват неговите съграждани. Той побеждава това, от което изглежда обусловен, и го приема в себе си като напълно позната представа; в него то става индивидуално и добива съвършено личния характер, който действоването от свобода има. Също така се поставя въпросът и с историческото развитие, сред което се явява човекът. Той се издига до познанието на ръководните идеи, на моралните сили които действуват в това развитие; и тогава те не действуват вече като обуславящи го, а в него те стават индивидуални двигателни сили. Следователно човекът трябва да се издигне чрез своите усилия, за да не бъде ръководен, а сам да ръководи себе си. Той не трябва да се оставя да бъде ръководен слепешката от характера на неговия народ, а да се издигне до познанието на този характер, за да действувa СЪЗНАТЕЛНО в смисъла на своя народ. Той не трябва да се оставя носен от културния напредък, а трябва да си усвои идеите на своето време. За целта е необходимо преди всичко човекът да разбере своето време. Тогава

В предговора към първи том на своята книга "Картини на германското минало" Густав Фрайтаг казва: "всички велики творения на силата на народа, наследената религия, нрави, право, образуване на държава са за нас не вече резултати на отделни мъже, те са органически творения на един висш живот, който във всяка епоха се и заявява чрез индивида и във всяка епоха обгръща в едно мощно цяло духовното съдържание на индивидите. . . Така, без да кажем нещо мистично, ние можем да говорим за една *душа на народа* . . . Обаче животът на един народ не работи вече съзнателно, както волевата сила на един мъж. Свободното, разбираемото в историята е застъпено от мъжа, силата на народа действа непрестанно с тъмната ПРИНУДА на една *първична сила*. Ако Фрайтаг би изследвал този живот на народа, той би от крил, че той се разтваря в сбор от отделни индивиди, които побеждават онази тъмна принуда, повдигат несъзнателното в тяхното съзнание и би видял, как ТОВА, което той счита като *душа на народа*, като *тъмна принуда*, произтича от свободното действие на човека.

Етнографията и науката за държавата притежават начина за изследване, доколкото отделната личност може да се прояви по съответния за нея начин сред държавата Конституцията трябва да произтича от най-вътрешната същност на един народ. Характерът на народа изразен в отделни изречения, това е най-добрата конституция на народа. Ръководителят на държава-

та трябва да проучи дълбоките особености на своя народ и да даде на тенденциите, които дремят в него, съответната насока. Може да се случи, щото болшинството от народа да иска да тръгне по пътища, които отиват против неговата собствена природа. Гьоте счита, че в този последен случай държавникът трябва да се ръководи от природата на своя народ, а не от случайните изисквания на болшинството; той трябва в този случай да представява народността против народа.* /*Сентенции в проза, цитр. на др. място, стр.480/

Тук трябва да кажем също няколко думи върху *метода на историята*. Историята трябва да има постоянно пред погледа, че причините към историческите събития трябва да се търсят в индивидуалните намерения, планове и пр. на хората. Всяко извеждане на историческите факти от планове, които стоят на основата на историята, е една грешка. Винаги се касае само за това, каква цел си е поставила тази или онази личност; по какви пътища е тръгнала тя. Историята трябва да се основава изцяло на човешката природа. Именно волята на тази човешка природа, нейните тенденции, нейните стремежи трябва да бъдат изследвани.

Сега отново можем да докажем казаното тук върху моралната наука чрез изказвания на Гьоте* /*Сентенции в проза, цит. на др. място, стр.462, 463, 443, 487, 455, 460/ Когато той казва: "разумният свят трябва да се разглежда като един велик безсмъртен индивид, който безспирно произвежда необходимото и чрез това става даже господар и над случайното", това може да се обясни само от отношението, в което ние виждаме човека с историческото развитие. Намекът за един положителен индивидуален субстрат /основа/ на действието се намира в думите: "безусловната дейност, от какъвто и род да е тя, накрая банкрутира. Същото и в думите: "и най-малкият човек може да бъде пълен, когато той се движи в пределите на своите способности и сръчности." – Необходимостта, човек да се издигне до ръководните идеи на своя народ и на своята епоха, е изразена в думите: "нека всеки се запита, с какъв орган той може във всеки случай да действа и ще действа в своята епоха", и "но човек трябва да знае, къде стои той и накъде искат да вървят другите".

Нашето мнение за дълга може да бъде отново познат в думите: "дълг: там, където човек обича това, което сам си заповядва."

Ние поставихме човека като познаващо и действащо същество върху неговата самостоятелност. Показахме, че светът на неговите идеи съвпада с мировата основа и показахме, че всичко, което той върши, трябва да се счита само като излияние на неговата собствена индивидуалност. Ние търсим ядката на съществуването в самия човек. На него никой не му разкрива една догматична истина, никой не го движи при неговото действование. Той е достатъчен на самия себе си. Той трябва да бъде всичко чрез самия себе

си, нищо чрез едно друго същество. Той трябва да черпи всичко от самия себе си; следователно и извора на неговото блаженство. Ние познахме, че не може да става дума за една сила, която да направлява човека, която да определя посоката и съдържанието на неговото съществуване. Ето защо, ако човек трябва да постигне блаженство, това може да стане само чрез самия него. Както е вярно, че една външна сила не ни предписва нормите на нашето действане, също така вярно е, че една такава сила не предава на нещата способността те да събуждат в нас чувството на задоволство, ако ние самите не сторим това. Удоволствие и не удоволствие има за човека само тогава, когато той самият влага първо в предметите способността те да събуждат в него тези чувства. Един Творец, който да определя отвън това, което трябва да ни достави удоволствие или неудоволствие, би ни водил като с ремък за деца.

С това е отхвърлен всеки оптимизъм и песимизъм. Оптимизмът приема, че светът е съвършен, че той трябва да бъде за човека източник на най-висше задоволство. Но ако такъв трябва да бъде случаят, тогава би трябвало първо човек да развие в *себе* си онези потребности, чрез които той добива това задоволство. Той трябва да добие от предметите това, което желае. Песимизмът вярва, че устройството на света е такова, че той винаги оставя хората незадоволени, че те никога не могат да бъдат щастливи. Какво жалко създание би бил човекът, ако природата би му предлага задоволяване отвън! Всяко оплакване от едно съществуване, което не ни задоволява, всяко оплакване от този суров свят трябва да изчезне пред мисълта, че някаква сила на света не би могла да ни задоволи, ако ние самите не предадем онази вълшебна сила, чрез която тя ни издига, радва ни. Ние трябва да намерим задоволство от това, в което сме превърнали нещата, от нашите собствени творения. Само това е достойно за свободни същества.

11. ОТНОШЕНИЕ НА ГЪТЕВИЯ НАЧИН НА МИСЛЕНЕ КЪМ ДРУГИТЕ ВЪЗГЛЕДИ

Когато се говори за влиянието на по-стари и съвременни мислители върху развитието на Гьотевия дух, това не може да става в смисъла, че той е образувал своите възгледи на основата на техните учения. Начинът, по който той трябваше да мисли, как той виждаше света, беше предварително изграден като заложба в неговата природа. А именно тази заложба е съществувала от най-ранна младост в неговото същество. По отношение на това той остана след това подобен на себе си през целия си живот. Съществуват предимно две важни характерни черти, които ще разгледаме тук. *Първата* характерна черта е стремежът към изворите, към дълбочината на всяко битие. В последна сметка това е *вярата в идеята*. Предчувствието на нещо по-висше, по-добро постоянно изпълва Гьоте. Бихме могли да наречем

това една дълбока религиозна черта на неговия дух. Това, което за много хора е една необходимост: да снижат нещата към себе си, като изхвърлят от тях всичко свещено, това Гьоте не познава. Обаче той има другата необходимост, да предчувствува нещо по-висше и да се стреми да се издигне до него. Той се стреми да добие от всяко нещо онази страна, чрез която то става свещено. Карл Юлиус Шрьоер е показал това по един много одухотворен начин по отношение на поведението на Гьоте в любовта. Всичко лекомислено, повърхностно е изхвърлено и любовта става за Гьоте едно религиозно чувство. Тази основна черта на неговото същество е изразена най-красиво в неговите думи:

"В чистотата на нашето сърце се вълнува един стремеж,
с благодарност да се отдадем свободно
на нещо по-висше, по-чисто, непознато
ние наричаме това: *н а б о ж н о с т*!"

Тази страна на неговото същество е свързано неразривно с една друга. Той никога не се стреми да пристъпи непосредствено към това по-висше; той винаги се стреми да се приближи до него чрез природата.

"Истината е богоподобна: тя не се явява непосредствено, ние трябва да я отгатнем в нейните проявления."* /*Поезия и Истина, I част, Книга I./ Наред с вярата в идеята Гьоте има също и другата вяра, че ние можем да добием идеята чрез съзерцанието на действителността; на него не му минава през ума да търси божеството някъде другаде освен в творенията на природата, но на всякъде той се стреми да открие божествената страна на тези творения. Когато през време на своето юношество той издига един олтар на великия Бог, който *"стои в непосредствена връзка с природата"** /*Годишник на Гьоте, том VII, Франкфурт Майн 1886 г./, този култ произтича определено от вярата, че можем да добием най-висшето, до което можем да стигнем, чрез вярно подържане на връзката с природата. Така у Гьоте е вроден онзи начин на разглеждане нещата, който ние оправдахме по пътя на теорията на познанието. Той пристъпва към действителността с убеждението, че всичко е само едно проявление на идеята, която ние добиваме едва тогава, когато издигнем сетивната опитност до духовното виждане. Това убеждение лежеше в него и още от младост той разглеждаше света на основата на това предположение. Никой философ не можеше да му даде убеждение. Следователно не това е, което Гьоте търсеше при философите. То беше нещо друго. Ако и неговият начин да разглежда нещата да лежеше дълбоко в неговото същество, той все пак се нуждаеше от един език, за да го изрази. Неговото същество действуваше философски, т.е. така, че то може да се изрази само във философски формули, може да бъде оправдано само от философски предпоставки. И за да осъзнае ясно това, което той самият *беше*, за да *знае* това, което беше в не го живо *действие*,

за това търсеше той философите. Той търсеше при тях едно обяснение и едно оправдание на своето същество. Това е неговото отношение към философите. За тази цел изучи той Спиноза в своята младост и влезе в научни преговори със съвременните му философи. На млади години на поета му се струваше, че най-добре изразяват неговото собствено същество Спиноза и Джордано Бруно. Знаменателно е, че и с двамата философи той се запознава първо чрез съчинения на техните противници и въпреки това обстоятелство той позна, че техните учения отговаряха на неговата природа. Особено при неговите отношения към ученията на Джордано Бруно ние виждаме потвърдено казаното от нас. Той се запознава с него от речника на Бейл, където той е остро нападан. И Гьоте получи от него толкова дълбоко впечатление, че ние намираме изразни отзвуци от изречения на Бруно в онези части на "Фауст", които по замисъл произхождат от 1770 година * /* Годишник на Гьоте, т. VII, Франкфурт Майн 1886 г./. В своите дневници и годишници поетът разказва, че в 1812 година той отново се е занимавал с Джордано Бруно. И този път впечатление то е мощно и в много от стихотворенията родили се след тази година ние разпознаваме отзвуци свързани с философа от Нола. Обаче всичко това не трябва да се взема така, като че Гьоте е заел или научил нещо от Бруно; той намира у него само формулата, за да изрази това, което отдавна е лежало в неговата природа. Той намира, че най-ясно излага това, което живее в неговата вътрешност, когато върши това с думите на въпросния мислител. Бруно счита всемирния Разум като създател и ръководител на Вселената. Той го нарича *вътрешния художник*, който дава форма на материята и я изгражда *отвътре*. Той е първопричината на всичко съществуващо и няма нито едно същество, в чието битие той да не участвува любвеобилно. "Колкото и малко и незначително да бъде нещо, то има в себе си една част от духовната субстанция.* /* Джордано Бруно, За причината, Принципа и Единния. Преведено от италиански и предвидено с обяснителна бележка от Х.Ласон; 2-ро издание, Хайделберг 1889 г./. Това беше също и мнението на Гьоте, че ние знаем да съдим за дадено нещо тогава, когато виждаме, как то е било поставено на своето място от всеобщия *разум*, как то е станало именно това, което се представя на нашия поглед. Когато възприемаме със сетивата, това не е достатъчно, защото сетивата не ни казват, как дадено нещо е свързано с всеобщата мирова ИДЕЯ, какво значение има то за великото Цяло. Тук ние трябва да гледаме така, че нашият разум да създаде една идейна основа, върху която после да ни се яви това, което сетивата ни доставят; както се изразява Гьоте, ние трябва да гледаме с очите на духа. За да изрази и това убеждение, той намери у Бруно една формула "Защото както не познаваме с едно и също сетиво цветовете е звуците, така също ние не виждаме с едно и също око основата на изкуството и основата на природата", защото основата на из-

куството ние виждаме със *сетивните очи*, а основата на природата с *окоето на разума*.* /*Цитирано на друго място, стр.77./. Не стои различна работа и със Спиноза. Учението на Спиноза се основава на това, че Божеството се е разляло в света. Следователно човешкото знание може само да се стреми да се задълбочи в света, за да познае Бога. Всеки друг път да се стигне до Бога, трябва да изглежда невъзможен за един човек, който последователно мисли в смисъла на Спиноза. Защото Бог се е отказал от всяко собствено съществуване; той не се намира някъде вън от света. Но ние трябва да го търсим там, където Той се намира. Следователно всяко истинско знание трябва да бъде така устроено, че във всяка част от познаването на света да ни предава част от познанието на Бога. Следователно на неговата най-висока степен *познанието* е едно *сливане с Бога*. Ние наричаме това познание *нагледно знание*. Ние познаваме нещата "sub specie seternitatie", т.е. като излияния на Божественото. Законите, които нашия дух познава в природата са следователно *Бог* в неговата същност, а не само създадени от него. Това, което познаваме като логическа необходимост, е това, защото на него му е присъща същността на Божественото, т.е. вечната закономерност. Това беше един възглед съобразен с Гютевия дух. Неговата твърда вяра, че в цялата своя работа природата ни изявява нещо божествено, стоеше пред него в най-ясни изречения: "аз се придържам здраво и по-здраво към обожанието на Бога на атеиста /Спиноза/", пише той на Якоби, когато този последният искаше да покаже учението на Спиноза в една друга светлина. В това се състои родството на Гюте със Спиноза. И когато по отношение на тази дълбока, вътрешна хармония на Гютевото същество с участието на Спиноза постоянно се изтъква свършено вътрешното обстоятелство: Гюте е бил привлечен към Спиноза, защото както и този последният не е искал да търпи крайните причини в обяснението на света, това свидетелствува за едно повърхностно оценяване на положението на нещата. Че Гюте както и Спиноза отхвърляха последните причини, това беше само едно *последствие* на техните възгледи. Нека само ясно си представим теорията за последните причини. Даде но нещо се обяснява по отношение на неговото съществуване и устройство чрез това, че се излага /доказва/ неговата необходимост за нещо друго. Показва се, това нещо е така и така устроено, защото другото е така и така. Това предполага, че съществува една митова Основа /Първопричина/, която стои над двете същества и ги устройва така, че те си подхождат едно за друго. Обаче когато мировата Първооснова е присъща на всяко нещо, тогава този начин на обяснение няма никакъв смисъл. Защото тогава устройството на дадено нещо трябва да ни се яви като последствие на действащия в него принцип. Ние ще търсим в природата на дадено нещо, защото е така, а не иначе. Когато вярваме, че Божественото е присъщо на всяко нещо, тогава не ще ни хрумне да припомним за приоб-

нем за обяснение на неговата закономерност към един външен принцип. Също и отношението на Гьоте към Спиноза не трябва да се схваща по друг начин, освен така, че той намери у него формулите, научния език, за да изрази живеещия в него свят.

Когато преминем сега към отношението на Гьоте към съвременните му философи, ни е трябва да говорим преди всичко за Кант. Кант се счита всеобщо като основател на днешната философия. По неговата време той предизвика едно такова мощно движение, че за всеки образован човек беше една необходимост да се обясни с него. За Гьоте също това обяснение става една необходимост. Обаче то не можа да бъде за него плодотворно. Защото съществува една дълбока противоположност между това, което Кантовата философия учи, и това, което познаваме като Гьотев начин на мислене. Можем даже да кажем, че цялото германско мислене протича в две успоредни направления, едното пропито от Кантовия начин на мислене и другото, което е и близо до Гьотевото мислене. Но тъй като днес философията се приближава все повече до Кант, тя се отдалечава от Гьоте и с това за нашето време все повече се изгубва възможността да разберем и оценим Гьотевия светоглед. Тук ние ще изложим принципите на Кантовото учение дотолкова, доколкото те представляват интерес за възгледите на Гьоте. За Кант изходната точка за човешкото мислене е опитността /опитът/, т.е. светът даден на сетивата /в които е включено и вътрешното сетиво, което ни предава психическите, историческите и т.н. факти/. Тази опитност е едно разнообразие от неща в пространството и от процеси във времето. Дали пред мене застава това нещо, дали аз изживявам онзи процес, това е безразлично; би могло да бъде също и другояче. Аз мога да си представя въобще, че цялото разнообразие от неща и процеси го няма, че то не съществува. Но това, което не мога да си представя, че го няма, *е пространството и времето*. За мене не може да съществува нищо, което да не бъде пространствено и времево. Даже ако съществува нещо безпространствено и безвремево, аз не мога да си представя нищо без време и без пространство. Дали пространството и времето са присъщи на нещата, това аз не зная; аз зная само, че за мене нещата трябва да се явят в тези форми. Следователно пространство и време са предпоставки на *мое* сетивно възприятие. Аз не зная нищо за вещта в себе си; зная само, как тя трябва да се яви за мене, ако трябва да съществува за мене. С тези принципи Кант въвежда един нов проблем. Той се явява в науката с една нова постановка на въпросите. Вместо да пита както предишните философи: как са устроени нещата?, той пита: как трябва да ни се явят нещата, за да могат те да станат обект на нашето знание? За Кант философията е науката на условията за възможността на света като едно човешко явление. За нещата в себе си ние не

знаем нищо. Ние не сме изпълнили още нашата задача, когато стигаме до сетивното виждане на едно разнообразие във време и пространство. Ние се стремим да обхванем това разнообразие в едно единство. А това е работа на ума. Умът трябва да се схваща като сбор от дейности, които имат за цел да обхванат сетивния свят според определени, предварително набелязани в него форми. Той обхваща две сетивни възприятия, като например назовава едното като причина другото като следствие, или едното като вещество, другото като свойство и т.н. И тук също задачата на философската наука е да покаже, при какви условия умът успява да си образува една система на света. Така в смисъла на Кант светът е всъщност едно субективно явление, което се явява, което се явява във формите на сетивния свят на ума. Сигурно е само едно, че съществува една вещь в себе си; как тази вещь в себе си се явява за нас, това зависи от нашата организация. Естествено е сега, че няма никакъв смисъл да приписваме на света, който умът е образувал заедно със сетивата, едно друго значение освен едно такова за нашата познавателна способност. Това става най-ясно там, където Кант говори за значението на идейния свят. За него идеите не са нищо друго освен по-висшите единици, които умът е създал. Например умът довежда психическите явления в определена връзка; разумът, като способност за образуване на идеи, обхваща тогава тази връзка така, като че тя изхожда от една душа. Обаче за самата вещь това няма значение, то е само средство за ориентиране за нашата познавателна способност. Това е съдържанието на Квантовата теоретична философия, доколкото то може да ни интересува тук. Ние виждаме веднага в тази теоретична философия противоположния полюс на Гютевата философия. Според Кант дадената действителност бива определена според самите нас; тя е такава, защото ние си я представяме така. Кант прескача същинския теоретико-познавателен въпрос. При навлизането в своята критика на разума той прави две стъпки, които не оправдава, и от тази грешка страда цялата негова философска постройка. Той поставя веднага разликата между субект и обект, без да пита, какво значение има въобще, когато умът предприема разделянето на две области на действителността /тук познаващият субект и познатият обект/. След това той се старее да установи взаимното отношение на тези две области чрез *понятия*; и това отново без да пита, какъв смисъл има едно такова установяване. Ако не би виждал криво главния въпрос на теорията на познанието, той би забелязал, че различаването на субект и обект е една преходна точка на нашето познание, че на основата и на двете стои едно по-дълбоко, доловимо от разума единство и че онова, което се признава като свойство на една вещь, доколкото си го представяме по отношение на един познаващ субект, съвсем няма само една субективна валидност. Вещта е едно единство на разума, а разделянето в една "вещ в себе си" и "вещ за нас" е продукт на ума. Следователно не е

правилно да се каже, че това, което признаваме в едно отношение на дадена вещь, може да и бъде отречено в друго отношение. Защото независимо от това, дали веднъж разглеждам същата вещь под тази гледна точка, а друг път под една друга, все пак тя е едно единно цяло.

Представява една грешка, която се промъква през цялата учебна система на Кант, че той счита сетивното разнообразие като нещо твърдо и вярва, че науката се състои в това, да доведем това разнообразие в една система. Той съвсем не предполага, че разнообразното съвсем не е нещо последно, което трябва да *преодолеем*, ако искаме да го разберем; и поради това за него всяка теория е само една прибавка, която умът и разумът добавят към опитността. За него идеята не е това, което се явява на разума като по-дълбоката основа на дадения свят, когато той е преодолел разположението на повърхността разнообразие, а само един методически принцип, според който разумът подрежда явленията с оглед на техния по-лесен обзор. Ние бихме сгрешили според Кантовия възглед, ако бихме разглеждали нещата като изведими от идеята; според неговото мнение ние можем да подредим нашите опитности само така, като че те произхождат от едно единство. Според Кант ние нямаме никакво предчувствие за основата на нещата, за "вещта в себе си". Нашето знание за нещата съществува само по отношение на самите нас, то е валидно само за нашата индивидуалност. Гьоте не можеше да добие много от този възглед върху света. За него разглеждането на нещата по отношение на самите нас оставаше нещо свършено второстепенно, нещо, което засяга въздействието на предметите върху нашето чувство на удоволствие и неудоволствие; той изисква от науката нещо повече от простото сведение, какви са нещата по отношение на самите нас. В статията "Опитът като посредник между обекта и субекта" е определена задачата на изследователя. Той трябва да взема мащаба за познанието, данните за обсъждане на нещата не от себе си, а от кръга на самите *неща*, които наблюдава. С това единствено изречение е охарактеризирана дълбоката противоположност между Кантовия и Гьотевия начин на мислене. Докато при Кант всяко съждение върху нещата е само един продукт от субекта и обект и дава само едно знание върху това, как субектът гледа обекта, при Гьоте субектът преминава безкористно в обекта и взема данните за обсъждане от кръга на нещата. Ето защо Гьоте казва за самите ученици на Кант: "те ме слушаха, обаче не можах да ми възразят нищо, нито да ми бъдат въобще от полза." Поетът считаше, че е добил нещо по-вече от Кантовата Критика на разсъдъчната способност* /*Шелинг, Първи очерк на една система на Натурфилософията, Увод и т.н.; Йена 1799, стр.22/.

Гьоте е бил несравнимо повече подпомогнат във философско отношение от Шилер отколкото от Кант. Чрез Шилер той бе доведен именно с една сте-

пен по-нататък в познанието на своя начин на мислене. До онзи знаменит разговор със Шилер Гьоте беше упражнил определен начин да гледа света. Той беше разглеждал растения, беше поставил на тяхната основа едно първично растение /прарастение/ и беше извел отделните форми от това прарастение. Това прарастение, /а също така и едно съответно първично животно/ се беше оформило в неговия дух, и му беше послужило при обяснението на съответните явления. Обаче той никога не беше размислил върху това, *що* е това прарастение в неговата същност. Шилер му отвори очите, като му каза: то е една идея. Едва от сега нататък Гьоте има съзнание за своя идеализъм. Ето защо до тогава той се наричаше прарастението една опитност, защото вярваше, че го вижда с очите си. Обаче в увода, който прибави по-късно към студията върху метаморфозата на растението, той казва: "така от сега нататък аз се стремях да намеря първичното животно, а това значи в последна сметка, понятието, идеята за животното". При това обаче трябва да се запомни, че Шилер не предаде на Гьоте нищо чуждо, а напротив сам тепърва чрез наблюдението на Гьотевия дух стигна до познанието на *обективния идеализъм*. Той само намери израза за начина на мислене, който позна у Гьоте и му се възхищаваше.

Малко помощ получи Гьоте от Фихте. Фихте се движеше в една твърде чужда на Гьотевото мислене сфера, поради което не беше възможно Гьоте да получи някаква помощ от него. Фихте основа науката на съзнанието по най-остроумен начин. Това изведе дейността, чрез която "Азът" превръща дадения свят в един мислен свят, по естествено образцов начин. Обаче при това той направи грешката, че не схващаше тази дейност на Аза само като една такава, която привежда даденото съдържание в една задоволителна форма, която довежда несвързаното дадено в съответната връзка; той я считаше като едно създаване на всичко онова, което се разиграва вътре в "Аза". Ето защо неговото учение се явява като един едностранчив идеализъм който взема цялото свое съдържание от съзнанието. Гьоте, който винаги се насочваше към обективното, можа да намери твърде малко нещо, което да го привлича, във Фехтевата философия на съзнанието. На Гьоте му липсваше разбиране за областта, за която тази философия беше валидна; обаче разширението, което Фихте и даде - той я считаше като универсална наука -, можа да се яви на поета само като една грешка.

Много повече допирни точки имаше Гьоте с младия Шелинг. Този последният беше един ученик на Фихте. Обаче той не само продължи по-нататък анализа на дейността на "Аза", а проследи също и онази дейност в съзнанието, чрез която това последното схваща *природата*. Това, което става в Аза при познаването на природата, Шелинг считаше същевременно за обективното в природата, за същинския принцип в нея. За него външната природа беше само една втвърдена форма на нашите понятия за природата.

Това, което живее в нас като възглед за природата, то ни се явява отново вън, само че разпокъсано, пространствено-временно. Това, което застава срещу нас отвън като природа, е завършен продукт, то е само обусловено-то, втвърдената форма на един жив принцип. Ние не можем да добием този принцип отвън чрез опитност. Трябва първо да го създадем в нашата вътрешност. "Да философствуваме върху природата, значи първо да създадем природата", казва нашия философ. Природата като прост продукт /натура натурата/ ние наричаме природа като обект /единствено с нея се занимава всеки емпиризъм/. Природата като произвеждащ принцип /натура натуранс/ ние наричаме природа като субект /единствено с нея се занимава всяка теория/. /*Шелинг, Първи очерк на една система на Натурфилософията, Увод и т.н.; Йена 1799, стр.22/ "Противоположността между емпиризъм и наука почива именно на това, че емпиризмът разглежда нейния обект в битието като нещо завършено и произведено; напротив науката разглежда обекта в процес на ставане и като нещо, което тепърва трябва да бъде произведено." Чрез тези идеи, с които Гьоте се запозна отчасти от съчиненията на Шелинг, отчасти от лично общение с философа, поетът отново се издигна с една степен по-горе. Сега у него се разви възгледът, че неговият стремеж е да напредва от завършеното, от продукта към ставашото, към произвеждащото. И изразявайки своето определено съзвучие с Шелинг, той пише в своята студия "Съзерцателна разсъдъчна способност", че неговият стремеж е бил "чрез съзерцанието на една постоянно твореща природа да стане достоен за духовно съучастие в нейните *п р о и з в е д е н и я*". /*Естествени Науки I, стр.116/

Най-после чрез Хегел Гьоте получи последното поощрение от страна на философията. Чрез него именно той доби яснота върху въпроса, как това, което той наричаше *първично явление*, се включва във философията. Хегел беше разбрал най-дълбоко значението на първичното явление и го е охарактеризирал сполучливо в своето писмо до Гьоте от 20 февруари 1921 година с думите: "Простото и абстрактното, което вие много сполучливо наричате първично явление, вие го поставяте на върха, след това показвате конкретните явления, като раждащи се чрез прибавянето на по-нататъшни начини на действие и обстоятелства, и царувачи над цялото протичане така, че редуването напредва от простите условия към по-сложните и, така подредени, че чрез това разлагане, заплетеното се явява в неговата яснота. Да се долови първичното явление, да бъде то пречистено от случайните заобикалящи неща, да го схванем, абстрактно, това считам аз за въпрос на великото духовно разбиране за природата, както считам също въпросния път въобще като истински научен път на познанието в тази област.". . "но ако ми е позволено, ваше високоблагородие, да говоря сега, който едно така изтъкнатото първично явление има за нас философите, мога ли да кажа

именно, че ще можем да използваме един такъв препарат във философията?! Щом именно сме разработили нашето първоначално стридиеподобно, сиво или съвсем черно абсолютно извеждайки го срещу въздуха и светлината, така щото то да стане нещо, което желае този въздух и тази светлина, тогава ние се нуждаем от прозоречни места, за да го изведем изцяло на дневна светлина; нашите схеми биха се изпарили, ако бихме искали да ги пренесем именно такива в шареното, объркано общество на противния свят. Тук именно, ваше високоблагородие, първичните явления идват сполучливо навреме; в този сумрак, духовен или понятен чрез неговата простота, видим или уловим чрез неговата сетивност, се поздравяват двата свята, нашият забъркан свят и изявяващото се съществуване." Така Хегел за Гьоте става ясна мисълта, че емпиричният изследовател трябва да отиде до първичното явление и че от там по-нататък водят пътищата на философа. От това обаче следва също, че основната мисъл на Хегеловата философия е едно последствие на Гьотевия начин на мислене. Преодоляването на действителността, за да се издигне човек от създаденото до създаването, от сътвореното до творението, от обусловеното до обуславящото, стои на основата на Гьоте, но също така и на Хегел. Хегел не иска да предложи във философията нищо друго освен вечния процес, от който произлиза всичко, което е крайно. Той иска да познае даденото като едно следствие на това, което той може да счита като необусловено.

Така за Гьоте запознаването с философи и философски направления означава едно напредващо изяснение върху това, което вече е съществувало в него. За своя възглед той не е добил нищо; на него му са били дадени само средствата в ръка, да говори върху това, което правеше, което ставаше в неговата душа.

Така следователно Гьотевият възглед на света предлага достатъчно опорни точки за едно философско развитие. Обаче тези опорни точки са били подхванати първо само от учениците на Хегел. Останалата философия се отнася отрицателно към Гьотевия възглед. Само Шопенхауер се опира върху някои точки дадени от високоценения от него поет. Ние ще говорим по-нататък за неговата апологетика на учението за цветовете. Тук се касае за общото отношение на Шопенхауеровото учение към Гьоте*. /*Заслужава да бъде прочетена студията на д-р Ад.Харпф "Гьоте и Шопенхауер" /Месечни философски Тетрадки 1885 г./ Харпф, който е написал също така едно сполучливо съчинение върху "Гьотевия принцип на познанието" /Месечни философски Тетрадки 1884 г./, показва съвпадението на "Иманентния догматизъм" на Шопенхауер с обективното знание на Гьоте. Харпф не намира принципната разлика между Гьоте и Шопенхауер, така както ние я охарактеризирахме по-горе, той самият е бил шопенхаурианец. Въпреки това неговите изложения заслужават внимание./

В една точка франкфуртският философ се приближава до Гьоте. Шопенхауер отхвърля именно всяко извеждане на дадените явления от външни причини и за него важи само една вътрешна закономерност, само едно извеждане на едно явление от друго. Привидно това е подобно на Гьотевия принцип, данните на обяснението да се вземат от самите неща; обаче именно само привидно. Защото докато Шопенхауер иска да остане вътре в самите явления, понеже ние не можем да стигнем с нашето познание до намиращата се вън от тези явления "вещ в себе си", тъй като за нас всички дадени ни явления са само представи и нашата мислителна способност не може никога да ни изведе вън от нашето съзнание, то Гьоте иска да остане вътре в явленията, защото именно в тях той търси данните за тяхното обяснение.

Накрая искаме да съпоставим Гьотевия възглед за света с най-важното научно явление на нашето време, с възгледите на Едуард фон Хартман. "Философията на Несъзнателното" написана от този мислител е едно съчинение имащо най-голямо историческо значение. Заедно с другите съчинения на Хартман, които разработват скицирането в гореспоменатото във всички направления, даже в много отношения донасят нови гледища към това главно съчинение, в него се отразява цялото духовно съдържание на нашето време. Хартман показва едно заслужаващо уважение и възхищение дълбоко разбиране и едно чудесно овладяване на материала на отделните науки. Той стои днес на високия връх на образованието. Не е необходимо човек да бъде негов последовател, за да признае откровено това.

Неговият възглед не стои така далече от Гьотевия, както изглежда на пръв поглед. Който не е прочел нищо друго освен "Философия на Несъзнателното", той разбира се не ще може да разбере това. Защото решителните допирни точки на двамата мислители могат да се видят, когато се премине към *последствията*, които Хартман е извлякъл от своите принципи и които е изложил в своите по-късни съчинения.

Философията на Хартман е *идеализъм*. Вярно е, че той не иска да бъде САМО идеалист. Обаче там, където по отношение на обяснението на света се нуждае от нещо положително, той призовава на помощ идеята. И най-важното е, че той си представя, че идеята стои навсякъде на основата. Защото неговото допускане на нещо несъзнателно няма никакъв друг смисъл, освен този, че онова, което съществува в нашето съзнание като идея, не е свързано по необходимост с тази форма на изява - вътре в съзнанието. Идеята не съществува /не е действена/ само там, където тя става *съзнателна*, но и в друга форма. Тя е нещо повече от чистото субективно явление; тя има едно значение основано в самата нея. Тя не присъствува само в субекта, а е обективен миров принцип. Когато между съставляващите света принципи Хартман приема *наред* с идеята още и волята, тогава непонятно е, как все

още има философи, които го считат за шопенхауерианец. Шопенхауер е на мнение, че всяко съдържание на понятията е само субективно, че то е само явление на съзнанието, и поставя това мнение на върха. При него не може и дума да става, че идеята е взела участие в състава на света като реален принцип. Поради това Шопенхауер никога не може да стигне до едно пълно съдържателно третиране на философските специални науки, докато Хартман е проследил своите принципи във всички отделни науки. Докато Шопенхауер не знае да каже нищо върху цялото богато съдържание на историята, освен това, че то е едно проявление на волята, Хартман знае да намира идейната ядка на всяко отделно историческо явление и да го включи в общото историческо развитие на човечеството. Отделното същество, отделното явление не може да интересува Шопенхауера, защото той знае да каже за него *единственото* съществено нещо, че то е една форма на волята. Хартман хваща всяко отделно съществуване и показва, как навсякъде може да бъде възприемана идеята. Основният характер на светогледа на Шопенхауер е еднообразието, този на Хартман единността. Шопенхауер поставя на основата на света един еднообразен, без съдържание стремеж. Хартман поставя богатото съдържание на идеята. Шопенхауер поставя на основата абстрактното единство, при Хартман ние намираме конкретната идея като принцип, при която единството - по-добре казано единността - е само едно свойство. Шопенхауер никога не би могъл да създаде, както Хартман, една философия на историята, една наука на религията. Когато Хартман казва: "разумът е логическият формален принцип на неразривно свързаната с волята идея и регулира и определя като такъв съдържанието на мировия процес без остатък", това предположение му дава възможност да търси във всяко явление, което срещаме в природата и историята, логическата ядка, която наистина сетивата не могат да обхванат, обаче мисълта може това, и по този начин да го обясни. Който не прави това предположение, той никога не може да оправдае, защо въобще трябва да търси нещо върху света чрез размишление посредством идеите.

Със своя обективен идеализъм Едуард фон Хартман стои на почвата на Гьотевия възглед за света. Когато Гьоте казва: "Всичко, което съзираме и за което можем да говорим, са само проявления на идеята", и когато той изисква човек да развие в себе си една такава познавателна способност, че идеята да стане за него също така нагледна, както външното възприятие е за сетивата, той стои на онази почва, където идеята е не само явление на съзнанието, а обективен миров принцип; мисленето е просияването в съзнанието на онова, което съставлява обективно света. Следователно същественото в идеята не е това, което тя е за нас, за нашето съзнание, а това, което е в самата себе си. Защото чрез своята собствена същност тя стои като принцип на основата на света. Ето защо мисленето е едно съзиране на

онова, което е по себе си и за себе си. Следователно, въпреки че идеята съвсем не би стигнала до изява, ако не съществуваше никакво съзнание, все пак тя трябва да бъде схващана така, че не съзнателността съставлява нейната характерна черта а това, което тя е по себе си, което се намира в самата нея, за което осъзнаването не прави нищо. Ето защо според Едуард фон Хартман ние трябва да поставим идеята на основата на света като нещо настъпателно действащо, независимо от осъзнаването. Това е същественото при Хартман, че ние трябва да търсим идеята във всичко безсъзнателно.

Обаче с различаването на съзнателното и несъзнателното ние не сме сторили много. Защото това е все пак само една разлика за *мое*то съзнание. Но ние трябва да обхванем идеята в нейната обективност, в нейната пълна съдържателност, трябва да държим сметка не само за това, *че* идеята е действена несъзнателно, а за това *що* е този действащ принцип. Ако Хартман би спрял само при това, че идеята е несъзнателна, и ако би обяснил света изхождайки от този несъзнателен принцип - следователно от един едностранен признак на идеята -, той би създал наред с много системи, които извеждат света от един формален абстрактен принцип, една нова еднообразна система. И ние не можем да считаме неговото първо главно съчинение напълно свободно от това еднообразие. Обаче духът на Едуард фон Хартман действа твърде интензивно, твърде всеобхватно и проникващ дълбоко, за да не познае; ние трябва напротив да се задълбочим в това, което трябва да считаме като несъзнателно, трябва да преминем от това свойство върху конкретното съдържание и от това да изведем света на отделните явления. Така от абстрактния монист, какъвто още беше в своята "Философия на Несъзнателното", Хартман се разви до конкретния монист. И конкретната идея е тази, която Гьоте нарича под три форми: първично явление, тип и "идея в тесен смисъл".

Съзирането на нещо обективно в нашия идеен свят и следващото това съзиране отдаване на този свят е това, което отново намираме от Гьотевия светоглед във философията на Хартман. Хартман е бил доведен чрез неговата философия на несъзнателното към това преминаване в обективната идея. Тъй като е познал, че съзнателността не стои в същността на идеята, той е трябвало да признае тази последната като нещо съществуващо в себе си и за себе си, като нещо обективно. Че наред с това той приема в принципите съставляващи света и волята, това разбира се отново го различава от Гьоте. Все пак там, където Хартман е плодотворен, там мотивът на волята съвсем не се взема под внимание. Че той въобще приема този мотив, това иде от там, че счита идеята като нещо неактивно, като нещо почиващо, което, за да стигне до действие, се нуждае от тласък на волята. Според Хартман волята никога не може сама да стигне до сътворението на света,

защото тя е празният, сляп стремеж към съществуване. Ако волята трябва да произведе *нещо*, трябва да се прибави идеята, защото само тази и дава *съдържанието* на нейното действие. Обаче какво трябва да предприемем ние с такава воля? Тя ни се изплъзва, когато искаме да я обхванем; защото не можем да обхванем безсъдържателния, празен стремеж. И така става, че все пак всичко онова, което действително схващаме от мировия Принцип, е идея, защото това, което може да бъде схванато, трябва именно да има съдържание. Ние можем да разберем само това, което е пълно със съдържание, а не това, което няма съдържание. Следователно, ако искаме да схванем понятието *воля*, то трябва да се яви в съдържанието на идеята; то може да се яви само при идеята и с идеята, като форма на нейната изява, а никога самостоятелно. Това, което съществува, трябва да има *съдържание*, то може да даде едно запълнено, а не празно битие. Ето защо Гьоте си представя идеята като *дейна*, като нещо действащо, което не се нуждае вече от някакъв тласък. Защото това, което е пълно със съдържание не трябва и не може да получи тласък от нещо лишено от съдържание, за да се яви в съществуването. Ето защо в смисъла на Гьоте идеята трябва да се схваща като *ентелехия*, т.е. вече като действащо съществуване; и ние трябва първо да се абстрахираме от нейната форма като нещо действащо, когато след това искаме отново да я представим под името *воля*. Мотивът на волята е свършено без стойност и за положителната наука. Хартман също не се нуждае от него, там, където той пристъпва към конкретните явления.

Щом в Хартмановия възглед за природата сме познали подобие с Гьотевия възглед за света, ние намираме това подобие още по-значително в етиката на тоя философ Едуард фон Хартман намира, че всеки стремеж към щастие, всяко ловуване на егоизма е етически без стойност, защото по този път ние никога не ще можем да стигнем до задоволяване. Действването от егоизъм и за задоволяването на този егоизъм Хартман счита за нещо илюзорно. Ние трябва да схванем нашата задача, която ни е поставена в света, и да действваме чисто заради *тази* задача, отказвайки се от нашето себе. Ние трябва да намерим нашата цел в обекта, без претенция да добием нещо за нашия субект. Именно това последното е основната черта на Гьотевата етика. Хартман не би подтиснал думата, която изразява характера на неговото морално учение: *Любовта** /*С това не искаме да твърдим, че понятието ЛЮБОВ не е взето под внимание в етиката на Хартман.

Хартман е третираше това понятие във феноменално и метафизическо отношение /виж "Моралното Съзнание" II издание Берлин 1885 г., стр.225-247, 629-651, 641, 638-641/. Само че той не предава на любовта стойността на последната дума на етиката./ Там, където не повдигаме никаква лична претенция, понеже обективно е това, което ни движи, там, където намира

ме мотива на дейността в самото действие, в самото деяние, там ние постъпваме морално. Обаче там ние действуваме от любов. Тук всяка собствена воля, всичко лично трябва да изчезне. За мощно и здраво действащия дух на Хартман е характерно, че въпреки че е схванал първо идеята в едностранчивата форма на несъзнателното, той все пак е проникнал до конкретния идеализъм и че, въпреки че в етиката е изходил от песимизма, това погрешно становище все пак го е довело до *моралното учение на Любовта*. Песимизмът на Хартман няма смисъл, който влагат в него онези хора, които се оплакват за безплодието на нашата дейтелност, защото смятат да извлекат от това едно оправдание за своето бездействие, не искайки да правят нищо. Хартман не спира при оплакването; той се издига над всеки подобен пристъп до чистата етика. Той показва безстойността на гонитбата по щастие, като разкрива нейното безплодие. С това той ни насочва към нашата дейност. Че той е въобще песимист, това е негова грешка. Това е може би остатък от предишни стадии на неговото мислене. Там, където стои сега, той би трябвало да разбере, че емпирическото доказателство, че в света на действителността незадоволителното преобладава не може да оправдае песимизма. Защото по-висшият човек съвсем не може да желае нещо друго, освен да трябва да извоюва своето щастие. Той не иска това щастие като дар отвън. Той иска да има щастиято само в своето деяние. Пред едно по-висше мислене /каквото е това на Хартман/ песимизмът се изпарява. Понеже светът ни оставя незадоволени, ние самите си създаваме най-хубавото щастие в нашата дейност.

Така за нас философията на Хартман е отново едно доказателство за това, как, изхождайки от различни изходни точки, човек стига до същата цел. Хартман изхожда от предпоставки различни от тези на Гьоте; обаче в хода на развитието на неговите мисли на всяка крачка ние срещаме пътя на идеите на Гьоте. Ние изнасяме това тук, защото за нас беше важно да покажем дълбоката, вътрешна солидност на Гьотевия възглед за света. Този възглед е така дълбоко обоснован в същината на света, че ние трябва да срещнем неговите основни черти навсякъде там, където енергичното мислене прониква до изворите на знанието. В този Гьоте всичко беше така много първично, така настрана от всеки моден възглед, че в противникът трябва да мисли в *неговия* смисъл. Вечната загадка на света се изразява именно в отделни индивиди; ето защо можем да кажем: днес висотата на възгледа на един човек може да се измери в отношението, в което възгледът се намира спрямо Гьотевия възглед.

Самопожертвувателното, изпълнено с любов отдаване на мировия процес за него не изглежда да е нещо *последно*, а само *средство* за освобождение от безпокойствието на съществуването и за добиване отново на изгубеното щастливо спокойствие.

12. ГЪОТЕ И МАТЕМАТИКАТА

Към главните пречки, които стоят срещу едно правилно оценяване на значението на Гьоте за науката, принадлежи предразсъдъкът, който съществува относно неговото отношение към математиката. Този предразсъдък е двояк. От една страна се мисли, че Гьоте е бил враг на тази наука и по най-остър начин не е оценил значение той за човешкото познание; на второ място твърди се, че поетът е изключил всяко математическо третиране от частите на природоучението посветени на физиката с които се е занимавал, защото не е имал никакво математическо образование и затова математическото третиране на научните въпроси е било неудобно за него.

Що се отнася за първата точка, против нея може да се каже, че Гьоте многократно е изразявал по един решителен начин своето удивление пред математическата наука и съвсем не може да става дума за едно подценяване на същата. Той иска даже цялата естествена наука да бъде проникната от онази строгост, която е свойствена на математиката. "тази предпазливост, да се подрежда близкото до близкото, или напротив близкото да се извежда от близкото, ние трябва да научим от математиците, и даже там, където не си служим с никакво изчисление, трябва да постъпваме винаги така, като че трябва да даваме сметка на най-строгия геометрик*." /*Опитът като посредник между обект и субект, Е.Н.ХІ, стр.19/. "чувал съм да ме обвиняват, че съм противник, враг на математиката въобще, която обаче никой не може да цени високо както Аз"* /* Върху математиката и злоупотребата с нея, Е.Н.ІІ, стр.45/.

Що се отнася до втория упрек, той е такъв, че едва ли може да го повдигне някой който е вникнал в същността на Гьоте. Колко пъти не се е изказвал Гьоте против начинанията на проблематични натури, които се стремят към цели, без да ги е грижа за това, дали с това се движат вътре в границите на техните способности! Нима той самият трябваше да пристъпи тази повеля, трябваше да изнесе естественонаучни възгледи, пренебрегвайки математическите неща поради своята некомпетентност? Гьоте знаеше, че пътищата към ИСТИНАТА са безкрайно много и че всеки може да върви по онзи път, който отговаря на неговите способности, и стига до своите цели. "всеки човек трябва да мисли по свой начин: защото той винаги ще намери в своя път нещо истинно или един вид истина, която му помага в живота; само че той трябва да върви безогледно; трябва да се контролира;. . .". "И най-нищожният човек може да бъде пълен, когато се движи между границите на своите способности и сръчности; обаче даже красиви предимства биват затъмнени, заличени и унищожен и, когато липсва онази безусловна изискваща съразмерност* /*Сентенции в проза, цитир. на др. място, стр.405/.

Смешно би било да твърдим, че за да извърши въобще нещо, Гьоте се е впуснал в едно поле, което е стояло вън от неговия кръгзор. Всичко се

свежда до там, да установим, какво има да върши математиката и къде започва нейното прилагане в естествената наука. Върху това Гьоте действително е направил най-съвестните наблюдения. Там, където става дума да определи границите на своята производителна сила, поетът е развил едно остроумие, което е надминато само от неговото гениално проникновение. Върху това бихме искали да обърнем вниманието на онези, които не знаят да кажат за Гьотевото научно мислене нищо друго, освен това, че му е липсвал логическият начин на мислене. Начинът, по който Гьоте определяше границата между естественонаучния метод, който прилагаше, и този на математиците, издава едно дълбоко проникване в *природата* на математическата наука. Той знаеше, коя е основата на сигурността на математическите теореми; той си беше образувал една ясна представа върху това, в какво отношение стои математическата закономерност към другите закономерности.

Ако една наука трябва да има въобще една познавателна стойност, тя трябва да ни разкрие една определена област на действителността. В нея трябва да бъде отпечатана някаква страна на мировото съдържание. Начинът, по който тя върши това, съставлява *Духа* на съответната наука. Този дух на математиката трябваше да познае Гьоте, за да знае, какво може да се постигне в естествената наука без изчисление и какво не. Тук се намира точката, която е важното. Гьоте е обърнал вниманието върху нея с пълната определеност. Начинът, по който той върши това, издава едно дълбоко разбиране на природата на математиката.

Нека разгледаме по-отблизо тази природа. Обект на математиката е величината; това, което допуска нещо повече или по-малко. Обаче величината не е нещо съществуващо по себе си. В широката окръжност на човешката опитност не съществува нищо което е *само* величина. Наред с други признаци всяка неща има и такива, които могат да се определят чрез числата. Тъй като математиката се занимава с величини, тя няма за свой обект никакви завършени в себе си обекти на опитността, а само всичко онова от тях, което може да се измерва или брои. Тя отделя от нещата всичко, което може да се подложи на последната операция. Така тя получава цял един свят от отвлечености /абстрактни/, сред които след това работи. Тя няма работа с неща, а само неща доколкото те са величини. Тя трябва да допусне, че третира само *една* страна на действителното и че тази последната има още много други страни, над които математиката няма никаква власт. Математическите съждения не са никакви съждения, които обхващат напълно действителните неща, а те имат валидност само сред идейния свят на отвлеченостите, които ние самите сме отделили мислено като *една* страна на действителността от тази последната. Математиката абстрахира величината и числото от нещата, установява напълно идейните отношения

между величини и числа и плува по този начин в един чист мисловен свят. Нещата на действителността, доколкото те са величина и число, позволяват след това прилагането на математическите истини. Следователно решителна грешка е да се вярва, че с математическите съждения можем да обхванем цялата природа. Природата не е именно само количество; тя е също и качество, а математиката има работа само с първото. Следователно математическото третиране на нещата и това, което се занимава с чисто качественото, трябва да работят ръка за ръка. Те ще се срещнат при обекта, от който всяко едно обхваща *една страна*. Гьоте назовава това отношение с думите: "математиката е, както диалектиката, един орган на вътрешното по-висше разбиране; в нейното упражнение тя е едно изкуство както и красноречието". И за двете нищо няма стойност освен формата; съдържанието им е безразлично. Дали математиката изчислява пфениги или гвинеи, дали реториката защитава нещо истинно или погрешно, и за двете това е все едно* /*Сентенции в проза, цитир. на др. място, стр.405/. И: "кой не признава, че математиката, като един от най-чудесните човешки органи, е ползувала много физиката от една страна* /* Очерк на една теория на цветовете, 724; Ест.Н.Ш, стр.277./. В това понятие виждаше Гьоте възможността, един дух, който не се ползува с никакво образование в областта на математиката, да може да се занимава с проблемите на физиката. Той трябва да се ограничи само в областта на качественото.

13. ОСНОВНИЯТ ГЕОЛОГИЧЕСКИ ПРИНЦИП НА ГЬОТЕ

Гьоте е търсен често там, където той не може да бъде намерен. Между многото други неща това е станало с обсъждането геологическите изследвания на поета. Обаче повече отколкото където и да е другаде би било необходимо тук, всичко, което Гьоте е писал върху отделни неща, да отстъпи зад великите намерения, от които той изхождал. Тук преди всичко за него трябва да съдим според неговата собствена максима: "в произведенията на човека както и в тези на природата всъщност стойност имат предимно и заслужават внимание намеренията"* /*Сентенции в проза цитир. на др. място, стр.378/. И духът, от който ние действуваме, е най-висшето." За нас образец е не това, което той е постигнал, а как се е стремил към него. Касае се не за една догма, а за един метод, който трябва да бъде съобщен. Първата зависи от научните средства на времето и може да бъде вече нещо остаряло; последният е произлязъл от великите духовни заложи на Гьоте и оцелява и тогава, когато научните инструменти се усъвършенствуват и опитът се разширява.

Гьоте бе доведен в геологията чрез неговото занимание с мините от Илменау, към което беше служебно задължен. Когато Карл Август дойде на власт, той се посвети с голяма сериозност на тази мина, която дълго време

беше пренебрегната. Трябваше първо да бъдат проучени причините за нейното западане от специалисти и след това да се направи всичко възможно за съживяването на предприятието. В тази работа Гьоте стоеше до херцога Карл Август. Той движеше работата най-енергично. Това го доведе често пъти в мините от Илменау. Той искаше сам да се запознае точно със състоянието на нещата. Той беше за първи път в Илменау през май 1776 година и след това още често пъти.

След тази *практическа* грижа в него възникна *научната* потребност да се запознае по-отблизо със законите на онези явления, които беше в състояние да наблюдава там. Широкият възглед за природата, който се разви в неговия дух до все по-голяма яснота* /*виж статията "Природата"; Ест. Н.П., стр.5 и следв./, го принуди да обясни в своя смисъл това, което се простираше пред неговите очи. Тук веднага се проявява една дълбоко залегнала в Гьотевата природа особеност. Той има съвършено друга потребност в сравнение с други изследователи. Докато при тези последните главното седи в познанието на отделните неща, докато те проявяват интерес към едно идейно построение, към една система дотолкова, доколкото това може да им бъде в помощ при наблюдението на отделните неща, за Гьоте подробността е само преходна точка към едно цялостно разбиране на битието. В статията "Природата" ние четем: "тя живее само в деца, а майката, къде е тя?" Същият стремеж, да познае не само непосредствено съществуващото, а неговата по-дълбока основа, ние намираме също във "Фауст" /"наблюдавай всяка действаща сила и семена"/. Така също за него това, което той наблюдава върху повърхността на земята и под нея, става средство, за да проникне в загадката на образуването на света. Това, което той пише на 28 декември 1789 г. на херцогинята Луиза: "произведения- та на природата са винаги като едно прясно изречено слово на Бога", одушевява цялото негово изследване; и това, което може да се проследи със сетивата, става за него писменост, от която следва да чете словото на твореца. В този смисъл пише той на 22 август 1784 година на госпожа фон Щайн: "великата и красива писменост е винаги четлива и не може да бъде разчетена само тогава, когато хората пренасят своите дребни представи и своята ограниченост върху безкрайните същества." Същата тенденция намираме и във "Вилхелм Майстер": "ако сега бих третирал тези пукнатини и цепнатини като букви, и би трябвало да ги разчета, бих образувал от тях думи и бих могъл да ги чета готови, би ли имал ти нещо против това ?"

Така ние виждаме поета от края на 70-те години постоянно полагащ усилия да разчете писмеността. Неговият стремеж беше да се издигне до един такъв възглед, че това, което виждаше отделно, да му се яви в неговата вътрешна, необходима връзка. Неговият метод беше "развиващият се, разгръщащият се, а съвсем не групиращият, подреждащият". За него не е доста-

тъчно да види тук гранита, там порфира и т.н. и да ги подреди един до друг по техните външни признаци, а той се стремеше към един закон, който лежеше на основата на всяко образуване на скалите и който беше достатъчно да държи само пред духа си, за да разбере, как е трябвало да се роди границът тук, порфирът татък. Той се насочваше от различаващите признаци към общото. На 12 юни 1784 година той писа на госпожа фон Щайн: "простата нишка, която изпредох, ме води през всички тези подземни лабиринти много добре и ми дава един обзор даже в объркването." Той търси общия принцип, който според различните обстоятелства, при които се проявява, произвежда веднъж *този* вид, други път онзи вид скала. Нищо в опита не е за него нещо твърде установено, при което би могъл да спре; само принципът, който стои на основата на всичко, е такъв. Ето защо той винаги се стреми да намери преходите от една скала към друга. От тях много по-добре може да се познае намерението, тенденцията на възникването отколкото от образувания по *определен* начин продукт, където природата извява нейната същност само по едностранчив начин, даже при "нейните спецификации достига в задънена улица".

Грешка е, когато някой мисли, че е опровергал този метод на Гьоте като показва, че днешната геология не познава едно такова преминаване на една скала в друга. Това, което е веднъж гранит, е готов, завършен продукт и не притежава вече вътрешна двигателна сила да стане от себе си нещо друго. Обаче това, което Гьоте търсеше, то липсва именно на днешната геология, а именно *идеята, принципа*, който образува гранита, преди той да е станал гранит, и тази идея е същата, която стои също и на основата на всички други образувания. Следователно, когато Гьоте говори за едно преминаване на една скала в една друга, с това той не разбира едно *фактическо* превръщане, а едно развитие на обективната идея, която се оформява в различните отделни образувания, като приема сега тази форма и става гранит, след това произвежда от себе си една друга възможност и става шист и т.н. И в тази област Гьотевият възглед не е една пуста теория на метаморфозата, а един конкретен *идеализъм*. Обаче този образуващ скали принцип може да стигне до пълна валидност с всичко, което лежи в него, само в цялото земно тяло. Ето защо за Гьоте главното става цялата история на образуването на земното тяло и всяка отделно явление трябва да се включи в него. За него е важно, какво място приема в земното цяло една скала; отделното нещо го интересува вече само като част на цялото. В заключение на него му изглежда правилна онази геологическа система, която пресъздава процесите в земята, която показва, защо на това място трябваше да се роди това, на онова място другото. Това, което става, то е за него решаващо. Ето защо той укорява учението на Вернер* /*Абрахам Готлоб Вернер, 26.9.1750 - 30.6. 1817 г./, което иначе цени така високо, че той подрежда минералите не

според тяхното находище, което хвърля светлина върху тяхното възникване, а напротив според случайни външни признаци. Не, изследователят прави съвършената система, а това е направила самата природа.

Трябва да се запомни, че Гьоте е виждал в цялата природа *едно* велико царство, една хармония. Той твърди, че всички природни неща са одушевени от *една* тенденция. Ето защо това, което е от също естество, трябваше да се яви за него обусловено от същата закономерност. Той не можеше да допусне, че в геологическите явления, които не са нищо друго освен неорганични същества, се проявяват други двигателни пружини отколкото в останалата неорганична природа. Разпростирането на неорганичните закони на действие върху геологията е геологическо дело на Гьоте. Този беше принципът, който го ръководеше при обяснението на планините на Бохемия и при обяснението на явленията наблюдавани при храма на Серапис в Пуцуола. Чрез това той се стараеше да внесе принцип в мъртвата земна кора, като си я представяше възникнала чрез онези закони, които ние постоянно виждаме да действуват пред нашите очи при физическите явления. Геологическите теории на един Хутон* /*Джеймс Хутон, 3. 6. 1726- 26. 5.1797 г./, на Ели дьо Бомон* /*Жан Бапт. Ели дьо Бомон, 25. 9. 1798-22. 9. 1874 г./ му бяха извънредно противни. Какво можеше той да предприеме с обяснения,които *нарушават* всякакъв ред на природата? Банално е, когато така често чуваме фразата, че теорията на повдигането и потъването и т.н. е противоречала на Гьотевата *спокойна* натура. Не, тя противоречеше на неговото чувство за един *единен* възглед за природата. Той не можеше да я включи в това, което беше природосъобразно. И на това чувство дължи той, че още от рано /още от 1782 г./ стигна до един възглед, до който официалната геология се издигна едва след десетилетия: до възгледа, че вкаменените животински и растителни остатъци стоят в една необходима връзка със скалите, в които те се намират. Волтер беше говорил за тях още като за *игри* на природата, защото нямаше никакво предчувствие за последователността в закономерността на природата. Гьоте можеше да намери едно нещо дадено на определено място само тогава, когато съществуваше една проста, естествена връзка с околната среда на това нещо. Същият този принцип беше онзи, който доведе Гьоте до плодотворната *идея за ледената епоха** /* Геологически проблеми и опит за тяхното решение; Ест. Н.П. стр.308/. Той търсеше едно просто, природосъобразно обяснение на появяването на отдалечените върху големи площи гранитни маси. Той трябваше да отхвърли обяснението, според което те са *били хвърлени там* при буйните революционни процеси станали в планините, които са разположени далече назад в страната, защото това обяснение извеждаше един факт на природата не от съществуващите, действащи природни закони, даже чрез едно пренебрегване на тези закони. Той допускаше, че някога

север на Германия при по-голям студ е имала едно водно ниво високо хиляда стъпки, че една голяма част е била покрита от ледена повърхност и че въпросните гранитни блокове са останали на място, след като ледът се е стопил. С това беше даден един възглед опиращ се на познати, достъпни за нашия опит закони. В това изтъкване на една всеобща природна закономерност трябва да търсим значението на Гьоте за геологията.

КАК той обяснява планината Камер, дали със своето мнение върху Карлбадския водоскок е налучкал правилното, това има малко значение. "тук не става дума за мнение, което трябва да се прокара, а за един метод, който трябва да бъде предаден, с който всеки един може да си служи като с един инструмент, според неговата природа"* /*Гьоте до Хегел, 7.10.1820 г./".

14. МЕТЕОРОЛОГИЧНИТЕ ПРЕДСТАВИ НА ГЪОТЕ

Също както по отношение на геологията, греши се и по отношение на метеорологията, когато се спираме на това, което Гьоте фактически е постигнал и търсим в него главното* /*Виж "Опит за една теория на времето; раздел: "Самоизпитване"; Е.Н.898/. Неговите метеорологически опити не са никъде завършени. Навсякъде трябва да насочваме погледа си върху намерението. Неговото мислене беше винаги насочено към това, да намери *съдържателната** /*Виж "Значително съдействие чрез една единствена дума"; Е.Н.П,31 и сл./ точка, от която една поредица от явления се регулира от вътре. Всяко обяснение, което прибегва тук и там до нещо външно, случайно, за да свърже една редовна поредица от явления, не беше съобразно с неговото схващане. Когато се натъкваше на някое явление, той търсеше всичко сродно с него, всички факти, които принадлежаха на същия кръг; така щото пред него заставаше едно цяло, една целокупност. Вътре в този кръг трябваше тогава да бъде намерен един принцип, който правеше всяка правилност, даже целия кръг на сродните явления да се явят като една необходимост. За него не беше природосъобразно да обяснява явленията на *този* кръг прибегвайки до отношения намиращи се вън от него. Тук ние имаме ключа за принципа, който той поставяше в метеорологията. "Цялата недостатъчност, да приписваме такива постоянни явления на планетите, на луната, на един непознат отлив и прилив на атмосферата, се чувствуваше все повече всеки ден* /*Виж "Опит за една теория на времето"; цит. на др. място, стр.396/. "Обаче ние отхвърлихме всички подобни явления; явленията на времето на земята ние не считаме нито за космически, нито за планетарни, а според нашите предилки трябва да ги обясним за чисто земни* /*Цит. на др. място, раздел "Увод и общи положения", стр. 378 съотв. стр.376 и следв./ Той искаше да свърже атмосферните явления с техните причини, които считаше, че се намират в самата същност на Земята. Първо се касаеше за това, да се намери точката, където непосредствено

се изразява обуславящата всичко основна закономерност. Тази точка Гьоте считаше също като първично явление и се стремеше да свърже всичко друго с нея. Покачването и понижението на барометъра, това се стремеше той да проследи и в това мислеше, че долавя една правилност. Той проучи таблицата на Шрьон* /*Цит. на др. място, стр.378 съотв. стр.376 и следв./ и намери, "че въпросното покачване и понижение на различни места на наблюдение, разположени по-близо и по-далече, също така на различни дължини, ширини и височини показват почти един успореден ход* /*Цити. на др. място, раздел "Барометър", стр.379./". Тъй като това покачване и понижение му се явяваше непосредствено и като явление на тежестта, той вярваше, че познава в измененията на барометъра един непосредствен израз за качеството на гравитацията. Обаче в това обяснение на Гьоте не трябва да прибавяме нищо по-нататък. Гьоте отхвърляше всяко поставяне на хипотези. Той не искаше да остави нещо повече от един *израз* за едно наблюдаемо явление, не една същинска, фактическа причина в смисъла на днешната естествена наука. Към *това* явление трябваше да се подредят естествено останалите атмосферни явления. За това явление той беше намерил в учението на Хоуардс една средство, да задържи постоянно колебаещите се формации в определени основни състояния и така това, "което живее в едно колебаещо се явление", да го "затвърди с трайни мисли". Той търсеше само още едно средство, което дойде в помощ на преобразуването на формите на облаците, както намери едно средство в онази "духовна стълба", за да обясни превръщането на формата на типичния растителния лист. Както там за него беше онази духовна стълба, така и в метеорологията различните "*свойства*" на атмосферата на различни височини му служат като нишка, за която той фиксира отделните формации. Тук както и там трябва дапомним, че на Гьоте никога не можеше да му хрумне да счита една такава нишка като една действителна формация. Той имаше точно съзнанието, че само отделната формация трябва да се счита като нещо действително за сетивата в *пространството*, и че всички други принципи на обяснението съществуват само за *очите на Духа*. Ето защо днешните опровержения на Гьоте са в много случаи една борба с вятърни мелници. Тези, които го критикуват, поставят или прибавят към неговите принципи една форма на действителността, която той самият им отричаше, и вярват, че с това са го оборили. Обаче онази форма на действителността, която той поставяше на основата, обективната, конкретната идея, нея днешното природоучение не познава. Ето защо от тази страна Гьоте трябва да му остане чужд.

15. ГЬОТЕ И ЕСТЕСТВЕНОНАУЧНИЯТ ИЛЮЗИОНИЗЪМ

Това изложение не е написано поради причината, че в едно издание на Гьотевите съчинения трябва да бъде включена и Теорията на цветовете,

предвидена с един съпровождащ увод. То произхожда от една дълбока духовна необходимост на издателя на това издание. Същият е изходил от изучаването на *математиката и физиката* и чрез многото противоречия, които пропиват системата на нашия модерен възглед за природата, бе доведен по една вътрешна необходимост до критическото изследване на неговите методически основи. Върху принципа на строго знание на опита го насочиха неговите проучвания, а върху една строго научна теория на познанието го доведе вникването във въпросните противоречия. Против едно преминаване в чисто хегелианските мислителни построения го предпази неговата положителна изходна точка. Най-после с помощта на своите изучавания в областта на теорията на познанието той намери причината на много грешки в модерната естествена наука в свършено погрешното положение, което тази естествена наука беше отредила на простото сетивно усещане. Нашата наука поставя всички сетивни качества /звук, цвят, топлина и т.н./ в субекта и е на мнение, че "вън от субекта на тези качества не отговаря нищо друго освен процесите на движение, които ще са единственото което съществува в "царствата на природата" и естествено не могат да бъдат възприемани до тяхното познание се стига чрез заключения във основа на субективните качества".

Обаче това познание по пътя на умозаклучението не може да се яви на едно последователно мислене по друг начин освен като едно половинчатост. Движението е първо само едно понятие, което сме заимствували от сетивния свят, следователно което срещаме само при нашата имащи въпросните сетивни качества. Ние не познаваме никакво движение освен ако едно такова, което наблюдаваме при сетивните обекти. Ако пренесем сега това сказуемо върху несетивни същества, каквито трябва да бъдат елементите на преривната материя /атоми/, ние трябва да имаме ясното съзнание, че чрез това пренасяне приписваме на един сетивно невъзприемаем атрибут една форма на съществуване съществено различна от една сетивно мислена такава. В същото противоречие се изпада, когато естествениците искат да стигнат до едно действително съдържание на първоначално свършено празното понятие за атома. На него трябва да му се припишат сетивни качества, силово действие, друг му приписва обем и др. подобни, накратко казано всеки един му приписва свойства заимствувани от сетивния свят. Ако не се върши това, остава се изцяло празно.

В това се състои половинчатостта. През средата на сетивно възприемаемостта се тегли една черта и едната част се обяснява като обективна, а другата като субективна. Последователно е само едно: ако съществуват атоми, тогава това са части на материята със свойствата на материята и те не са възприемаеми за нашите сетива поради твърде малките им размери.

Обаче с това изчезва възможността да търсим в движението на атомите нещо, което би трябвало да стои като нещо обективно срещу субективните качества на звука, цвета и т.н. Изчезва също и възможността да търсим във връзката между движението и усещането на "червено", например, нещо повече от това, което се намира между процесите, които принадлежат напълно на сетивния свят.

Следователно за издателя беше ясно: движение на етера, положение на атомите принадлежат на същото поле както и сетивните усещания. Да се считат тези последните като субективни, това е резултат само на едно неясно мислене. Щом сетивното качество се обяснява като субективно, същото нещо трябва да сторим и с движението на етера. Ние не възприемаме тези последните не поради някаква принципна причина, а само поради това, че нашите сетивни органи не са достатъчно тънко организирани. Обаче това е едно свършено случайно обстоятелство. Би могло да се случи, че благодарение на нарастващото изтъняване на сетивните органи някога човечеството да стигне до там, да възприема непосредствено и движенията на етера. Ако тогава някой човек от онова далечно бъдеще би приел нашата субективистична теория на сетивните възприятия, той би трябвало да счита и тези движения на етера като субективни, както ние считаме днес цвета, звука и т.н. за субективни.

Вижда се как тази теория на физиката води до едно противоречие, което не може да се премахне.

Една втора опора субективистичният възглед намира във *физиологичните разсъждения*.

Физиологията доказва, че усещането се явява едва като един последен резултат на един механически процес, който се предава първо от намиращата се въвн от веществото на нашето тяло част на света на телата от тук се предава чак до най-горния център, за да се яви едва тогава като усещане. Противоречията на тази физиологическа теория са изложени и се намират в главата "Гьоте против атомизма". Тук като субективна може да се назове само формата на движение на мозъчното вещество. Колкото и далече да отидем с изследването на процесите в субекта, по този път ние винаги трябва да останем в областта на механическото. И никъде в центъра не ще открием усещането.

Остава следователно само *философското* разсъждение, за да може да получим осветление върху субективността и обективността на усещането. А това разсъждение ни дава следното:

Кое у възприятието може да бъде наречено "субективно"? Без да имаме една точна анализа на понятието "субективно", ние въобще не можем да напредваме. Субективността не може да бъде определена чрез нищо друго освен чрез самата себе си. Всичко, което не може да се докаже, че е обус-

ловено от субекта, не трябва да бъде наречено "субективно". А сега трябва да се запитаме: кое можем да назовем като свойствено на човешкия субект? Това, което той може да изпита на себе си чрез външно или вътрешно възприятие. Чрез *външно* възприятие ние схващаме телесното устройство, чрез *вътрешната* опитност нашето собствено мислене, чувствуване и воление. Кое може сега да бъде наречено в първия смисъл? Устройството на целия организъм, следователно също и на сетивните органи и на мозъка, които вероятно ще се явят в малко по-друга модификация при всеки човек. Обаче всичко, което може да бъде доказано по този път, е само една определена форма в подреждането и функцията на веществата, които са посредници на усещането. Следователно субективен е само пътят, който усещането трябва да измине, преди то да може да бъде наречено *мое* усещане. Нашата организация е посредник на усещането и тези пътища на посредничеството са субективни; обаче самото усещане не е субективно.

Остава сега пътят на вътрешната опитност. Какво изпитвам аз в моята вътрешност когато наричам едно усещане като мое? Аз научавам, че в моето мислене осъществявам връзката с моята индивидуалност, че разпростирам областта на моето знание върху това усещане; обаче нямам съзнание за това, че аз самият раждам съдържанието на усещането. Аз установявам само връзката с мене, а качеството на усещането е един основан в себе си факт.

Където и да започнем, вътре или вън, ние не стигаме до мястото, където бихме могли да кажем: тук е да ден субективният характер на усещането. Понятието "субективно" не е приложимо към съдържанието на усещането.

Тези разсъждения са, които ме принудиха да отхвърля като невъзможна всяка теория върху природата, която принципно излиза над и вън от областта на възприемания свят, и да търся само в сетивния свят единствения обект на естествената наука. Обаче тогава аз трябваше да търся във взаимнообразната зависимост на фактите именно на този сетивен свят това, което изразяваме в *природните закони*.

И с това аз бях заставен да стигна до онзи възглед на естествено-научния метод, който стои на основата на Гютевата теория на цветовете. Който намира за правилни тези разсъждения, той ще гледа тази теория на цветовете със съвършено други очи, отколкото могат да сторят това модерните природоизследователи. Той ще види, че тук не Гютевата хипотеза стои срещу тази на Нютон, а тук се касае за въпроса: може ли да бъде или не днешната теоретическа физика? Ако не, тогава обаче трябва да се изгуби и светлината, която тази физика хвърля върху учението за цветовете. Кое е нашата теоретическа основа на физиката, това читателят може да узнае от следващи-

те глави, за да види след това в истинска светлина, изхождайки от тази основа, Гьотевите обяснения.

16.ГЪОТЕ КАТО МИСЛИТЕЛ И ИЗСЛЕДОВАТЕЛ

1.ГЪОТЕ И МОДЕРНАТА ЕСТЕСТВЕНА НАУКА

Ако не би съществувал дългът, да кажем истината без стеснение, когато вярваме, че сме я познали, тогава следващите изложения биха останали не-написани. Създението, което при нарушаващата днес насока в естествени-те науки бихме могли да чуем от учените специалисти, не може да бъде съмнително за мене. В тези изложения учените специалисти ще виждат дилетантския опит на един човек, да се произнесе върху един въпрос, който е вече отдавна решен у всички "благоразумни". Когато поставя пред погледа си презрението на всички онези, които днес считат себе си за единствено призвани да говорят върху въпроси на естествените науки, тогава трябва да си призная, че в този опит съвсем няма нищо съблазняващо в обикновения смисъл. Обаче аз не можах да се оставя уплашен от предвижданите възражения. Защото аз самият мога да си направя всички тези възражения и поради това зная колко малко са обоснованите. Да мисли човек "научно" в смисъла на модерното природоучение не е особено трудно. Ние не преди отдавна изживяхме един забележи телен случай. Едуард Фон Хартман издаде своята книга "Философия на Несъзнателното". Днес на самия остроумен автор на тази книга ни най-малко не би му хрумнало да отрича нейните несъвършенства. Обаче насоката на мисълта, пред която се намираме тук, е една проникваща, отиваща до основата на нещата. Ето защо книгата завладя силно всички духове, които чувствуват нужда от по-дълбоко познание. Обаче тя кръстоса пътищата на учените естественици, които напишват само повърхността на нещата. Всички тези учени се надигнаха срещу нея. След като различните нападки от тяхна страна останаха почти без ефект, излезе едно съчинение от един анонимен автор: "Несъзнателното от гледна точка на физиологията и на теорията на произхода" /1872 г./, която изложи с цялата критична острота, която бихме могли да си представим, всичко против новооснованата философия, което може да се каже против нея от гледна точка на модерната естествена наука. Тази книга предизвика голяма сензация. Привържениците на съвременното направление бяха до най-висока степен доволни от нея. Те публично признаха, че авторът е едни от техните и обявиха неговите изложения като техни. Но какво разочарование трябваше да изпитат те! Когато авторът действително назова себе си, това беше Едуард Фон Хартман. С това обаче е доказано с убедителна сила *едно нещо*: не е непознаването на резултатите на природоизследването, не е дилетантизмът основанието, които правят, щото някои духове стремящи се към по-дълбоко разбиране да се виждат в невъзможност да се

присъединят към насоката, която днес иска да се наложи като господстваща. А това е познанието, че пътищата на тази насока не са правилни. За философията не е трудно, да застане за опит на становището на съвременния възглед за природата. Това показва неопровержимо Едуард фон Хартман чрез своето поведение за всеки един, който иска да вижда. Това изнесох в по-горенаправеното от мене твърдение, че и за мене не е трудно да си направя сам възраженията, които могат да се повдигнат против моите изложения.

Днес се счита за дилетант всеки един, който въобще взема сериозно философското размишление върху същността на нещата. Да има някой един светоглед, това за нашите съвременници с "механистично" или за онези с "позитивистично" разбиране е една идеалистична приумица. Това мнение става разбираемо, когато виждаме, в какво безпомощно непознаване се намират тези позитивистични мислители, когато се оставят да бъдат разпитани върху "същността на материята", върху "границите на познанието", върху "природата на атомите" или т.н. При тези примери човек може да направи истински изследвания върху дилетантското третиране на такива решаващи въпроси на науката.

Човек трябва да има смелостта да си признае всичко това по отношение на съвременната естествена наука, въпреки великите и достойни за удивление постижения, които същата естествена наука е отбелязала в областта на техниката. Защото тези постижения нямат нищо общо с истинската необходимост от познание на природата. Ние можахме да констатираме при съвременници, на които дължим открития, значението на които за бъдещето още не може да се предчувствува, че на тях им липсва една по-дълбока *научна* необходимост. Едно нещо е да наблюдаваш процесите на природата, за да поставиш нейните сили в служба на техниката, друго нещо е с помощта на тези процеси да се стремиш да вникнеш по-дълбоко в същността на действието на природата. Истинската наука съществува само там, където духът търси задоволяване на *своите* потребности *без външна цел*.

Истинската наука в по-висш смисъл има работа само с идейните обекти; *тя може да бъде само идеализъм*. Защото тя има своята последна основа в потребности, които произхождат от духа. Природата събужда в нас въпроси, проблеми, които се стремят към решение. Обаче тя не може сама да достави това решение. Само обстоятелството, че с нашата познавателна способност срещу природата застава един по-висш свят, това създава също по-висши изисквания. Едно същество, на което не би била присъща тази по-висша природа, за него не биха възникнали тези проблеми. Ето защо те не могат да получат отговор от никаква друга инстанция освен отново от тази по-висша природа.

Те не го извеждат вън от неговите елементи. Обаче областта, в която духът живее и тече като в своя първично собствена област, е идеята, е светът на мислите. Да бъдат разрешени мислителните въпроси чрез мислителни отговори, това е научна дейност в най-висшия смисъл на думата. И всички други научни дейности се провеждат в крайна сметка за това, за да служат на тази най-висша цел. Да вземем научното наблюдение. То трябва да ни доведе до познанието на един природен закон. Самият закон е чисто идеен. Самата потребност за една закономерност царуваща зад явленията произхожда от духа. Едно недуховно същество не би имало тези потребност. И сега ние пристъпваме към наблюдението: какво всъщност искаме да постигнем чрез него? Може ли чрез сетивното наблюдение да се достави на възникналия в нашия дух въпрос нещо, което би могло да бъде отговор на този въпрос? Никога! Защото, защо при едно второ наблюдение ние би трябвало да се чувствуваме по-задоволени отколкото при първото? Ако духът би бил задоволен с наблюдението на обекта, той би бил задоволен още с първия наблюдаван обект. Обаче същинският въпрос не е този за едно второ наблюдение, а за идейната основа на наблюденията. Какво идейно обяснение допуска това наблюдение, как трябва аз *да го мисля*, за да ми се яви то възможно? Тези са въпросите, които възникват за нас по отношение на сетивния свят. Аз трябва да търся от дълбините на самия моя дух това, което ми липсва по отношение на сетивния свят. Щом аз не мога да си създам по-висшата природа, към която се стреми моят дух спрямо сетивната природа, то никоя сила на външния свят не може да я създаде. Следователно резултатите на науката могат да дойдат само от духа; следователно те могат да бъдат само идеи. Срещу това необходимо разсъждение не може да се възрази нищо. Обаче с него е осигурен идеалистичният характер на всяка наука.

Модерната естествена наука съобразно цялата нейна същност не може да вярва в идейното съдържание на познанието. Защото за нея идеята не е нещо първично, творящо, а последен *продукт* на материалните процеси. Обаче при това тя съвсем не осъзнава обстоятелството, че тези нейни материални процеси принадлежат само на света, който може да бъде наблюдаван със сетивата, който обаче схванат по-дълбоко, се прелива в идеята. А именно въпросния процес се представя на наблюдението последния начин: ние възприемаме с нашите сетивни факти, факти, които протичат напълно според законите на механиката, след това явления на топлина, на светлина, на магнетизма, на електричеството, най-после процеси на живота и т.н. На най-висшата степен на живота намираме, че този живот се издига до образуването на понятия, на идеи, чиито носител е именно човешкият мозък. Ние намираме израстващ от една такава сфера, сфера на мислите нашия собствен "Аз". Този "Аз" изглежда, че е най-висшият продукт на един сло-

жен процес, произведен чрез една редица от физически, химически и органически процеси. Обаче когато изследваме идейния свят, който съставлява съдържанието на въпросния "Аз", ние намираме в него съществено ПОВЕЧЕ от чистия краен продукт на споменатия процес. Ние намираме, че отделните негови части /на процеса/ са свързани един с други по съвършено друг начин отколкото са частите на само наблюдавания процес. Когато в нас възниква една мисъл, която след това изисква една втора, ние намираме, че тук има една идейна връзка между тези два обекта, която се представя по съвършено друг начин отколкото когато наблюдавам оцветението на едно вещество например като последствие на една химическа реакция. Напълно самопонятно е, че редуващите се стадии на процеса на мозъка имат своите източници в органическата обмяна на веществата, въпреки че самият процес на мозъка е носител на онези форми на мислите. Обаче защо втората мисъл *следва* от първата, за това аз *не* намирам причината в тази обмяна на веществата, а в логическата връзка на мислите. Следователно в света на мислите царува, освен *органическата необходимост*, една *по-висша идейна необходимост*. Обаче тази необходимост, която духът намира сред своя идеен свят, той я търси също и в останалата вселена. Защото тя възниква за нас само благодарение на това, че ние не само *наблюдаваме*, но също и *мислим*. Или, с други думи: нещата се явяват не вече в една само фактическа връзка, а свързани чрез една вътрешна, идеи на необходимост, когато ги обхващаме не само с наблюдението, но с мислите.

Срещу това не може да се каже: каква полза от всяко схващане на света на явленията в мисли, щом може би нещата на този свят не допускат едно такова схващане на тяхната природа? Този въпрос може да зададе само онзи, който не е схванал целия въпрос в неговата ядка. Светът на мислите оживява в нашата вътрешност, застава срещу наблюдаемите обекти и пита: какво отношение има този заставащ срещу мене свят към самия мене? Що е той по отношение на мене? Аз съм тук с моята витаеща над всяка преходност идейна необходимост; аз имам в мене силата да си изясня сам. Обаче как обяснявам аз, това което застава срещу мене?

Тук е мястото, където за нас намира отговор един важен въпрос, който например Фридрих Теодор Вишер е повдигнал многократно и е обяснил като средище на всяко философско размишление: въпросът за връзката между духа и природата. Какво отношение съществува между тези две същности, които постоянно ни се явяват разделени една от друга? Когато този въпрос се постави *правилно*, тогава неговият отговор не толкова труден, колкото изглежда. Какъв смисъл може да има въпросът? Той не се задава от едно същество, което би стояло като едно трето лице *над* природата в духа и от тази точка на своето положение би изследвало онази връзка, а се задава от едното от двете същества, от *самия Дух*. Този последният пита: какво отно-

пение съществува между мене и природата? А това не значи нищо друго освен: как мога за да се доведа сам до едно отношение към стоящата срещу мене природа? Как мога да изразя това отношение според живеещи- те в мене потребности? Аз живея в *идеи*; каква идея отговаря на природата, как мога аз да изразя като идея това, което съзерцавам като природа? Често пъти става така, че сами си затваряме пътя за един задоволителен отговор чрез едно погрешно поставяне на въпроса. Обаче един правилен въпрос е вече половин отговор.

Духът се стреми навсякъде да се издигне над редуването на фактите, каквито му ги доставя простото наблюдение, и да проникне до *идеите на нещата*. Науката започва именно там, където започва мисленето. В нейните резултати се крие под формата на идейна необходимост това, което за сетивата се явява само като редуване на фактите. Тези резултати са само привидно последният продукт на гореописания процес: всъщност те са онова, което ние трябва да считаме като основа в цялата вселена. Къде се явяват те след това за наблюдението, това е безразлично; защото, както видяхме, тяхното значение не зависи от това. Те простират мрежата на тяхната идейна необходимост върху цялата вселена.

Можем да изходим от където и да е; когато имаме достатъчно духовна сила, ние срещаме накрая *и д е я т а*.

Като не зачита изцяло това, модерната физика стига до цяла редица от грешки. Тук ще посоча като пример само една от тези грешки.

Да вземем дефиницията, която физиката дава обикновено на едно от "общите свойства на телата": *инертността*. Тя е дефинирана обикновено както следва: никое тяло не може да измени състоянието на движение, в което се намира, без една външна причина. Тази дефиниция събужда пред- ставата, като че понятието за инертното в себе си тяло е абстрахирано от света на явленията. И Джон Стюарт Мил, който никога не се насочва към самата същност на нещата, а в полза на една овладяна теория поставя всичко с главата надолу, нито един момент не би се поколебал да обясни нещата също така. Обаче това е съвсем неправилно. Понятието за едно инертно тяло се ражда чрез едно чисто построение за понятия. Когато наричам това, което е разпространено в пространството "тела", аз мога да си представя такива тела, чиито изменения притежаващи червения цвят? Тогава ще констатирам, че в отговор на моя въпрос ми се явяват механически, химически или други процеси. Сега аз мога да отида по-нататък и да изследвам процесите, които са станали от въпросната вещь по пътя до моя сетивен орган, за да опосредствуват за мене усещането на червения цвят. Тук като такава посредници не могат да ми се представят освен процеси на движение или електрически токове или химически изменения. Същия резултат би трябвало да получа ако бих могъл да изследвам по-нататъшното посредничество от

сетивния орган до централното място в мозъка. *Това*, което е опосредствено по целия този път, е въпросното възприятие на червено. *Как* това възприятие се представя в определена вещ, която стои на пътя от възбуждането до възприятието, това зависи единствено от естеството на тази вещ. Усещането съществува на всяко място, от възбудителя до мозъка, обаче не като такова, не разяснено, а така както това отговаря на естеството на предмета, който се намира на онова място.

От това следва обаче една истина, която е в състояние да хвърли светлина върху цялата теоретическа основа на физиката и физиологията. Какво научавам аз от изследването на една вещ, която е обхваната от един процес, който в моето съзнание се явява като усещане? Аз не научавам повече, а само начина, как въпросната вещ отговаря на действието, което изхожда от усещането, или с други думи: как се проявява една усещане в някой предмет на пространствено-временния свят. Не само че един такъв пространствено-временен процес не е *причината*, която събужда в мене усещането, а напротив, истината е съвършено друга: пространствено-временният процес е следствието на усещането в една пространствено-временно разпростряна вещ. Аз мога да включа по воля още много неща по пътя от възбудителя до възприемателния орган: при това във всяка едно от тези неща ще става само онова, което може да стане по силата на неговата природа. Затова пък *усещането* остава онова, което се проявява във всички тези процеси.

Следователно в надлъжните трептения на въздуха при опосредствването на звука или в хипотетичните осцилации на етера при опосредствването на светлината не трябва да виждаме нищо друго освен начина, по който съответните усещания могат да се явят в една среда, която по своята природа е способна само да се разрежда или сгъстява съответно да проявява трептящи движения. Самото усещане като такова аз не мога да намеря в този свят, *защото то просто не може да бъде там*. Обаче във въпросните процеси аз нямам дадено обективното на процесите на усещането, а една форма на тяхната изява.

А сега нека се запитаме: от какво естество са тези процеси, които служат като посредници на възприятието, на усещането? Нима ние ги изследваме с други средства освен с помощта на сетивата? Нима мога аз да изследвам моите сетива с други средства освен пак само също с тези сетива? Нима периферният край на нервите, нима нагъванията на мозъка ми са дадени чрез нещо друго освен чрез сетивното възприятие? Всичко това е еднакво субективно и еднакво обективно, ако това различаване въобще би могло да се приеме като оправдано. Сега ние можем да обхванем нещата още по-точно. Проследявайки възприятието от неговото възбуждане до възприемателния орган, ние не изследваме нищо друго освен постоянното преминаване от едно възприятие към друго. "червеното" съществува за нас като онова

нещо, заради което въобще ние устройваме цялото изследване. То ни насочва към неговия възбудител. В този последния ние наблюдаваме и други усещания освен тези, които са свързани с усещането на червено. Това са процеси на движение. Тези процеси на движение се явяват след това като по-нататъшни процеси на движение между възбудителя и сетивния орган и т.н. Обаче всичко това са също така възприемани усещания. И те не представляват нищо друго освен една метаморфоза на процесите, които, доколкото въобще са достъпни за сетивното наблюдение, се разтварят без остатък във възприятия.

Следователно възприеманият свят не е нищо друго освен един сбор от метаморфозира ни възприятия.

Заради удобство ние трябваше да си служим с един начин на изразяване, който не може да бъде доведен в съгласие с настоящия резултат. Казахме, че всяко *нещо* вмъкнато в междинното пространство между възбудител и възприемателен орган дава едно усещане, изразява едно усещане по начин, който е съобразен с неговата природа. Строго взето това *нещо* не е нищо друго освен сборът от онези процеси, под които то се представя.

Но ще ни се възрази: с този начин да се правят заключения ние изключваме всичко трайно в протичащия миров процес, поставяме нещата в течение, както прави това Хераклит /"всичко тече"/, превръщаме течението на нещата в единствен миров принцип, в което течение не остава да съществува нищо. Би трябвало зад явленията да съществува една "вещ в себе си", зад света на промените трябва да съществува една "трайна материя". Но нека да изследваме веднъж по-точно, как стои въобще работата с тази "трайна материя", с тази "трайност /вечност/ в промяната".

Когато насочвам моя поглед към една червена повърхност, в моето съзнание се явява усещането на червено. При това усещане ние трябва да различаваме начало, продължителност и край. Срещу преходното усещане трябва да стои един траен обективен процес, който като такъв е отново обективно ограничен във времето, т.е. има начало, продължителност и край.

Обаче този процес трябва да стане на една материя, която няма нито начало, нито край, т.е. която е неразрушима, вечна. Тази материя трябва да бъде всъщност трайното, вечното в промяната на процесите. Заключение би било може би оправдано, ако понятието за време би било приложено по горния начин правилно към усещането. Но не трябва ли ние да правим строга разлика между съдържанието на усещането и появяването на същото? Разбира се в моето възприятие и двете са едно и също нещо; защото в него трябва да присъствува съдържанието на усещането, иначе аз не бих му обърнал внимание. Но не е ли безразлично на това съдържание, взето чисто като такова, дали то влиза в този момент в моето съзнание и отново излиза от него след толкова и толкова секунди? Това, което съставлява съ-

държанието на усещането, т.е. онова, което единствено обективно има значение, е напълно независимо от горното обстоятелство. Но *това*, което е напълно безразлично за съдържанието на дадено нещо, не може да се счита като съществено условие за неговото съществуване.

Обаче също и за един обективен процес, който има начало и край, нашето прилагане на понятието за време не е правилно. Когато при определена вещ изниква едно ново свойство, задържаща се в продължение на определено време в различни състояния на развитие и след това отново изчезва, и тук също ние трябва да считаме *съдържанието* на това свойство като съществено. А като такова това съдържание няма нищо общо с понятията начало, продължителност и край. Под съществено тук разбираме това, чрез което дадено нещо е всъщност именно това, като което то се представя. Важното не е, *че* в определен момент нещо се появява, а *какво* се появява. Сборът на всички тези изразени с "какво" определения, съставлява в съдържанието на света. Но това "какво" се изявява в най-разнообразните определения, в най-различните форми. Всички тези форми са свързани помежду си, те взаимно се обуславят. С това те влизат в отношение "едно от друго" по *пространство и време*. Обаче понятието *материя* дължи своето раждане само на едно съвършено погрешно схващане на понятието за време. Вярва се, че светът би се изпарил в една недействителна илюзия, ако не бихме си представили на основата на променящия се сбор от събития нещо постоянно във времето, нещо непроменящо се, което остава, докато неговите определения се променят. Обаче времето не е един съд, в който стават промените; то не е преди нещата и вън от тях. Времето е сетивния израз за обстоятелството, че според тяхното съдържание фактите са зависими в тяхното редуване един от друг. Да предположим, че имаме работа с възприемания комплекс от факти А1, Б1, В1, Г1, Д1. От този комплекс зависи с вътрешна необходимост другият комплекс А2, Б2, В2, Г2, Д2; аз разбирам съдържание то на този последния, когато го направя да произлезе идейно от първия. Сега да предположим, че и двата комплекса се появяват. Защото това, за което по-рано говорихме, е изцяло лишената от време и пространство същност на тези комплекси. Ако А2, Б2, В2, Г2, Д2, трябва да се появи, тогава А1, Б1, В1, Г1, Д1, също трябва да бъде явление, а именно така, че сега А2, Б2, В2, Г2, Д2, се явява също в неговата зависимост от това. Това значи, явление то А1, Б1, В1, Г1, Д1, трябва да бъде налице, да стори място на явлението А2, Б2, В2, Г2, Д2, на което това последното да се яви. Тук ние виждаме, че времето се явява едва там, когато *същността* на дадено нещо излиза *наяве*. Времето принадлежи на света на явленията. То няма още нищо общо със самата същност. Тази същност може да бъде схваната само идейно. Само който не може да направи този обратен път от явлението към същността в ходовете на своите мисли, той конкретизира времето

като нещо предхождащо фактите. Но тогава той се нуждае от едно съществуване, което надживява промените. Като такова съществуване той схваща неразрушимата материя. С това той си е създал нещо, над което времето няма никаква сила, нещо постоянстващо във всяка промяна. Но всъщност той е показал само своята неспособност да проникне от временното явление на фактите до тяхната същност, която няма нищо общо с времето. Мога ли аз да кажа за същността на един факт: тя се ражда и умира? Аз мога само да кажа, че нейното съдържание обуславя едно друго съдържание и че тогава това обуславяне се явява като редуване на времето /като протичане на времето/. Същността на дадено нещо не може да бъде разрушена; защото тя е във всякакво време и обуславя това време. С това ние хвърлихме светлина върху две понятия, за които може да се намери още малко разбиране, върху *същността и явлението*. Който схваща нещата както ние ги схващаме, той не може да търси доказателства за неразрушимостта на същността на дадено нещо, защото разрушението включва в себе си понятието за време, което няма нищо общо със същността.

След гореизложеното можем да кажем: сетивният образ на света е сбор от метаморфозирани се съдържания на възприятието без никаква стояща на тяхната основа материя.

Но нашите забележки ни показаха и нещо друго. Видяхме, че не можем да говорим за един субективен характер на възприятията. Когато имаме едно възприятие, ние можем да проследим процесите от възбудителя до нашия централен орган; тук никъде не ще намерим една точка, където от обективността на невъзприеманото бихме могли да посочим към субективността на възприятието. С това е опроверган субективният характер на света на възприятията. Светът на възприятието съществува като основа на себе си съдържание, което предварително няма още нищо общо със субекта и обекта.

Естествено с гореизложеното е засегнато само онова понятие за материята, което физиката поставя на основата на своите съзерцания и което тя отъждествява със старото, също така неоправдано понятие за веществото на метафизиката. Едно нещо е материята като истински реалното, което стои на основата на явленията, друго нещо е материята като явление, като феномен. Нашето разглеждане засяга само първото понятие. По следното не се засяга от него. Защото, когато наричам "материя" това, което изпълва пространството, това е просто една дума за едно явление, на което не може да се препише никаква по-висша реалност, освен тази, която се приписва и на другите явления. Нужно е само при това да държа постоянно в съзнанието си този характер на материята.

Светът на това, което ни се представя като възприятия, т.е. пространственост, движение, покой, сила, светлина, топлина, цвят, звук, електричество и т.н., това е обектът на всяка наука.

Ако сега възприеманият образ на света би бил такъв, че така както той се явява за нашите сетива би се изявил неразмътен в неговата същност, с други думи, ако всичко, което се явява като явление, би било един съвършен, несмущаван от нищо отпечатък на вътрешната същност на нещата, тогава науката би била най-непотребното нещо на света. Защото задачата на познанието би била изпълнена изцяло и без остатък още във възприятието. Ние не бихме могли тогава да направим разлика между същност и явление. И двете биха се слели като напълно тъждествени.

Но работата не стои така. Да предположим, че съдържащият се в света на фактите елемент А стои в някаква връзка с елемента Б. Естествено, съобразно нашите изложения, и двата елемента не са нищо повече от явления. Връзката се явява също като явление. Това явление ще наречем В. Това, което можем да установим сега в света на фактите, е отношението на А, Б и В. Обаче наред с А, Б и В във възприемаемия свят съществуват още безкрайно много такива елементи. Да вземем един случаен четвърти елемент, Г; този елемент се прибавя и веднага ще се представи изменено. Вместо А заедно с Б да имат като последствие В, чрез прибавянето на Г ще се яви едно съществено друго явление, Д.

Именно за това се касае. Когато заставаме срещу едно явление, ние го виждаме многостранно обусловено. Ние трябва да търсим всички отношения, ако искаме да разберем явлението. Обаче тези отношения са различни, по-близки и по-далечни. За да ми се яви едно явление, причина за това са други явления, намиращи се в по-близко или по-далечно отношение. Някой от тях са обусловено необходими, за да направят въобще да се роди едно такова явление, други наистина не биха възпрепятствували раждането на едно така устроено явление, ако не биха били налице; но те обуславят именно то да се роди така. От това виждаме, че трябва да правим разлика между необходими и случайни условия на едно явление. Но явления, които се раждат така, че при това съдействуват само необходимите условия, ние можем да ги наречем *първични*, а другите можем да наречем *изведени*. Когато разберем първичните явления от техните условия, тогава чрез прибавянето на нови условия ние можем да разберем също така и изведените.

Тук за нас става ясна задачата на науката. Тя трябва да проникне така далече през света на явленията, че да търси явления, които са зависими само от *необходими* условия. И говорно понятият израз за такива необходими връзки са *природните закони*.

Когато заставаме срещу една сфера от явления, тогава щом сме се издигнали над простото описание и регистриране, ние трябва да установим първо

онези елементи които се обуславят по необходимост помежду си, и да ги поставим като първични явления. Към тях трябва да прибавим след това онези условия, които стоят в едно по-далечно отношение с първите, за да видим, как те изменят първоначалните явления.

Това е отношението на науката към света на явленията: в този последния явленията се явяват изцяло като изведени, поради което предварително са неразбираеми; в науката на челно място застават първичните явления, а изведените се явяват като последствие, благодарение на което цялата връзка става разбираема. Системата на науката се различава от системата на природата чрез това, че в системата на науката връзката на явленията е установена чрез ума и чрез това е направена разбираема. Науката не трябва никога да прибавя нещо към света на явленията, а тя има задачата само да разкрие забулените връзки. Всяко използване на ума трябва да се ограничи само в тази последна работа. Прибягвайки към нещо, което не се показва като явление, за да обясним явленията, умът и всяка научна работа излизат вън от границите на своето право и на своята власт.

Само който схваща безусловната правилност на тези наши изводи, той може да разбере Гютевата теория за цветовете. На Гюте беше свършено чуждо да размишлява върху това, какво са още възприятията като например светлината, цветът вън от същността, под която те се явяват. Защото той познаваше въпросното право, въпросната власт на разсъдливото мислене. За него светлината беше дадена като усещане. Когато искаше да обясни връзката между светлина и цвят, това не можеше да стане чрез една спекулация, а само чрез едно *първично явление*, в което той търсеше необходимото условие, което трябва да се прибави към светлината, за да направи да се роди цветът. НЮТОН също виждаше цветът да се явява във връзка със светлината, обаче той размишляваше само спекулативно: как се ражда цветът от светлината? Това беше присъщо на неговия спекулативен начин на мислене; това не беше присъщо на Гютевия обективен и правилно разбиращ себе си начин на мислене. Ето защо за него Нютоновото предположение: "светлината е съставена от цветни светлини" трябваше да се яви като резултат на една неправилна спекулация. Той считаше, че има право да се изкаже само върху *връзката* между светлина и цвят при прибавянето на определено условие, но не и да се произнесе върху самата светлина прибягвайки до едно спекулативно понятие. Ето защо неговото изречение: "Светлината е най-простата, най-неразложената, най-хомогенната същност, която познаваме. тя не е съставена от по-прости елементи", изразява неговия възглед в това отношение. Всички изказвания върху композицията на светлината са само изказвания на ума върху едно явление. Обаче властта на ума се простира само над изказвания върху *връзката* на явленията.

С това е разкрита по-дълбоката причина, защо когато гледаше през призмата Гьоте *не може* да се присъедини към теорията на Нютон. Призмата би трябвало да бъде първото *условие* за възникването на цвета. Обаче оказа се едно друго условие, присъствието на нещо тъмно, като по-първично за раждането на цвета; *призмата беше второто условие*.

Считам, че с тези обяснения съм отстранил за читателя на Гьотевата теория на цветовете всички пречки, които затрудняват пътя към това съчинение.

Ако учените не биха търсили разликата между двете теории на цветовете в два противоречащи си начина на тълкуване, които те искаха след това да изследват по отношение на тяхната оправданост, тогава Гьотевата теория на цветовете отдавна би била оценена в нейното високо научно значение. Само онзи, който е изцяло изпълнен с такива основно погрешни представи, че от възприятията трябва да отидем обратно към причината на възприятията чрез разсъдъчно размишление, той може още да постави въпроса по начина, както днешната физика върши това. Обаче който е на ясно по въпроса, че обяснение на явленията не значи нищо друго, освен *наблюдаване* на същите в една установена от ума връзка, той трябва да приеме *по принцип* Гьотевото учение за цветовете. Защото то е следствие на едно правилно схващане на отношението на нашето мислене към природата. Нютон нямаше това схваща не. Естествено аз нямам намерение да защитавам всички подробности на Гьотевата теория на цветовете. Това, което искам да поддържам, е само ПРИНЦИПЪТ. Но и тук не може да бъде моя задача да изведа от неговия принцип непознатите още по времето ми Гьоте явления на теорията на цветовете. Ако някога бих имал щастието да разполагам с време и средства, да напиша една теория на цветовете в Гьотевия смисъл напълно на висотата на модерните постижения на естествената наука, горе споменатата задача би била решена само в един такъв труд. Бих считал това като една от най-хубавите задачи на моя живот. Този увод можеше да се разпростре само върху строго научното оправдание на Гьотевия *начин на мислене* в теорията на цветовете. В следващите редове ще бъде хвърлена също светлина върху вътрешния строеж на същата.

2. СИСТЕМАТА НА ЕСТЕСТВЕНАТА НАУКА

Лесно би могло да изглежда, като че с нашите изследвания, които признават на мисленето само едно право целяща само обхващането на възприятията, ние поставяме под съмнение самостоятелното значение на понятията и идеите, за които отначало така енергично се застъпихме.

Само едно недостатъчно тълкуване на това изследване може да доведе до това мнение.

Какво постига мисленето, когато то установява връзката на възприятията?

Да разгледаме две възприятия, А и Б, те ни са дадени като лишени от понятия същности. Качествата, които са дадени на моето сетивно възприятие, аз не мога да превърна в нещо друго чрез никакво размишление в понятия. Аз не мога също да намеря никакво мислително качество, чрез което бих могъл да построя това, което ми е дадено в сетивната действителност, ако би ми липсвало възприятието. Аз не бих могъл никога да създам на един слепец за червения цвят представата за качеството "червено", даже ако бих му описал същото със всички мислими средства чрез понятия. Следователно сетивното възприятие съдържа нещо, което никога не влиза в понятие-то; което трябва да бъде възприето /чрез сетивата/, ако трябва въобще да стане обект на нашето познание. Следователно, каква роля играе понятие-то, което ние свързваме с някое сетивно възприятие? Явно то трябва да бъде един свършено самостоятелен елемент, да прибави нещо ново, което наистина принадлежи на възприятието, на сетивата, но което не се проявява в сетивното възприятие.

Сега обаче няма съмнение, че това нова "нещо", което понятието прибавя към сетивното възприятие, изразява именно това, което иде насреща на нашата потребност от обяснение. Ние сме в състояние да разберем някакъв елемент в сетивния свят едва тогава, когато имаме едно понятие за него. Това, което достъпната за сетивата действителност ни предлага, ние винаги можем да посочваме на него; и всеки, който има възможността да възприема именно този въпросен елемент, знае, за какво става дума. Чрез понятието ние сме в състояние да кажем нещо за сетивния свят, което не може да бъде възприето /чрез сетивата/.

От това се осветлява обаче непосредствено следното. Ако същността на сетивното възприятие би била изчерпана в сетивното качество, тогава не би могло да се прибави нещо ново във формата на понятието. Следователно сетивното възприятие не е никаква цялост, а само една страна на тази цялост; а именно онази страна, която може да бъде само гледана. Едва чрез понятието ни става ясно това, което гледаме.

Сега можем да изкажем *съдържателното* значение на това, което развихме *методически* в предишната глава: едва чрез обхващането с понятия на нещо дадено в сетивния свят се изявява *що-то* на даденото във възприятието. Ние не можем да изразим съдържанието на възприеманото /на вижданото/, защото това съдържание се изчерпва във въпроса *как* на възприеманото, т.е. във *формата* на появата. Следователно в *понятието* ние намираме *що-то*, другото съдържание на даденото в сетивния свят под формата на възприятие.

Следователно едва в понятието светът добива своето пълно съдържание. Но ние открихме, че понятието ни насочва вън от отделното явление към връзката на нещата. По този начин това, което в сетивния свят се явява

отделно, изолирано се представя за понятието като *единно* цяло. Така чрез нашата естествена научна методика се ражда крайната цел на монистичната естествена наука; обаче тя не е абстрактен монизъм, който предварително предполага единството и след това му подчинява по принудителен начин отделните на конкретното съществуване, а конкретният монизъм, който част по част показва, че привидното разнообразие на сетивното съществуване се оказва накрая като едно идейно единство. Множеството е само една форма, в която се изразява единството на мировото съдържание. Сетивата, които не са в състояние да обхванат това единно съдържание, се придържат в множеството; те са родени плуралисти. Обаче мисленето преодолява множеството и стига по този начин чрез дълга работа до единния миров принцип.

Начинът, *как* понятието /идеята/ се проявява в сетивния свят, прави разликата на природните царства. Ако сетивното действително същество стига само до едно такова съществуване, че то стои изцяло вън от понятието, господствувано е от това понятие само като от един *закон* в неговите промени, тогава ние нарича ме това същество *неорганично*. Всичко, което става с едно такова същество, може да се припише на влиянията на едно друго същество; и как двете действуват едно върху друго, това може да бъде обяснено с един стоящ вън от тях закон. В тази сфера ние имаме работа с явления и закони, които, когато са първични, ние наричаме *първични явления* или *проявления*. Следователно в този случай понятното, което трябва да бъде възприето, стои вън от едно възприемано разнообразие.

Обаче едно достъпно за сетивата единство може да сочи вече над себе си; то може, когато искаме да го схванем, да ни застави да преминем към други определения отколкото възприемаемите за нас. Тогава това, което може да бъде обхванато в понятия, се явява като достъпно за сетивата единство. И двете, понятие и възприятие, не са наистина тъждествени, обаче понятието не се явява *вън* от сетивното разнообразие като закон, а вътре в него като принцип. То стои на основата му като нещо проникващо го, не вече сетивно възприемаемо, което ние наричаме *тип*. С него има работа *органичната* естествена наука.

Но и тук понятието не се явява в неговата свойствена форма като понятие, а първо като *тип*. Когато понятието не се явява вече само като такъв, като проникващ принцип, а в самата негова форма на понятие, тогава най-после се проявява това, което на ниските степени съществува само по същество. Тук самото понятие става възприятие. Ние имаме работа със себесъзнателния човек.

Природния закон, тип, понятие са трите форми, в които се проявява *идейното*. Природният закон е нещо абстрактно, стоящо над сетивното разнообразие, той владее неорганичната естествена наука. Типът вече съ-

единавя и двете в едно същество. Духовното става действаща същност, но то още не действа като такова, то не съществува като такова, а когато трябва да бъде разглеждано според неговото съществуване, то трябва да бъде като нещо сетивно. Така е в царството на органичната природа. Понятието съществува по възприемаем начин. В човешкото съзнание самото понятие е възприемаемото. Възприятие и идея се покриват. Именно идейното е това, което е виждано, възприемано. Ето защо на тази степен могат да се проявят също и идейните ядки на съществуването на по-ниските природни степени. С човешкото съзнание е дадена възможността, това, което на по-ниските степени на съществуване само Е, а не се изявява, да стане сега също изявяваща се действителност.

3. СИСТЕМАТА НА ТЕОРИЯТА НА ЦВЕТОВЕТЕ

Дейността на Гьоте се пада в едно време, в което стремежът към едно абсолютно, намиращо в самото себе си своето задоволяване знание изпълваше мощно всички духове. Познанието още веднъж се осмелява със свещенно усърдие да изследва всички средства на познанието, за да се приближи до решението на най-висшите въпроси. Времето на източната теософия, на Платон и Аристотел, после на Картезиус и Спиноза са представители на едно еднакво вътрешно задълбочаване в предишните епохи на мировата история. Гьоте не е мислил без Кант, Фихте, Шелинг и Хегел. Ако на тези духове беше присъщ погледът в дълбочината, окото на най-възвишеното, неговият поглед беше насочен върху нещата на непосредствената действителност. Обаче в това съзерцание на нещата се намира нещо от гореспоменатата дълбочина Гьоте упражняваше този поглед в разглеждането на природата. Духът на онова време е разлят като един флуид над неговите разглеждания на природата. От тук иде мощното на тези разглеждания на природата, което постоянно запазва тази велика черта при съзерцаването на подробностите. Гьотевата наука се насочва винаги към централното.

Повече от където и да е другаде ние можем да констатираме това при неговото учение за цветовете. Наред с опита върху метаморфозата на растенията то единствено е стигнало до едно завършено цяло. А каква строго завършена, изискана от самата природа на нещата система представлява то!

Нека разгледаме тази сграда според нейното вътрешно устройство.

За да се прояви нещо, което е основано в същността на природата, за това е необходима предпоставката да съществува една поводна причина, един орган, в който да се изяви току-що казаното. Вечните неуловими закони на природата биха властвували наистина, даже когато те никога не биха се изявили в един човешки дух, обаче тяхното явление като такова не би било

възможно. Те биха съществували само по същество, но не и като явление. Така би било също и със света на светлината и на цвета, ако срещу тях не би застанало никакво възприемащо око. Цветът не трябва да се извежда по маниера на Шопенхауер от окото, що се касае за неговата същност, но в окото трябва да бъде доказана възможността за явяването на цвета. Окото не обуславя цвета, но то е причината за неговото явление.

От тук трябва именно да започне теорията /учението/ за светлината. Тя трябва да изследва окото, да разкрие неговата природа. Ето защо Гьоте поставя *физиологичната теория* на цветовете в началото. Но и тук неговото схващане е съществено различно от това, което обикновено се разбира под тази част на оптиката. Той не иска да обясни от строежа на окото неговите функции, а иска да разгледа окото при различни условия, за да стигне до познанието на неговите способности и сили. Неговият подход е и тук по същество *наблюдателен*. Какво настъпва, когато светлина и тъмнина действуват върху окото; какво настъпва, когато ограничени образи влизат в отношение с него и т.н.? Той не пита първо, какви процеси стават в окото, когато се ражда това или онова възприятие, а търси да разбере същината на това, което може да възникне чрез окото в *живия* акт на виждането. За неговата цел това е първо единствено важния въпрос. Другият, строго погледната, не принадлежи на областта на физиологичната теория на цветовете, а на учението за човешкия организъм, т.е. на общата физиология. Гьоте има работа само с окото, доколкото то вижда, а не с обяснението на виждането, на зрението от онези възприятия, които можем да получим при мъртвото око.

От там той преминава след това към обективните процеси, които причиняват явленията на цветовете. И тук е важно дапомним, че под тези обективни процеси Гьоте не разбира невъзприемаемите вече хипотетични материални или двигателни процеси, а се задържа напълно сред възприемаемия свят. Неговата *физическа теория на цветовете*, която съставлява втората част, търси условията, които са независими от окото и са свързани с възникването на цветовете. При това обаче тези условия са винаги пак възприятия. Как с помощта на призмата, на лещата и т.н. от светлината се получават цветовете, това изследва той тук. Обаче предварително той се спира при това, да проследи цвета като такъв в неговото развитие, да наблюдава, как той възниква по себе си, независимо от телата.

Едва в една отделна глава, тази за *химическата теория на цветовете*, той преминава към фиксираните, свързани с телата цветове. Ако във *физиологичната* теория на цветовете се отговаря на въпроса: как могат въобще да се явят цветове?, във *физическата* се отговаря на въпроса: как възникват цветовете при външните условия?, а тук се отговаря на проблемата: как светът на телата се явява като цветец?

Така пристъпва Гьоте от разглеждането на цвета, като свойство на света на явленията, до самия този свят на явленията като явяващ се в това свойство. Той не спира тук, а разглежда накрая по-висшето отношение на света на цветните тела към душата в главата: сетивно-морално действие на цвета. Този е строгия, приключен път на една наука: от субекта като условие отново обратно към субекта като същество задоволяващо се във и със света. Кой не ще познае тук отново стремежът на епохата - от субекта към обекта и от нова обратно в субекта -, който беше довел Хегеля до архитектуриката на цялата негова система?

В този смисъл Гьотевият "Очерк на една теория на цветовете" се явява като истинският главен негов труд по оптика. И двете части: "Приноси към оптиката" и "Елементи на теорията на цветовете" *трябва да се считат като предварителни проучвания*. "Разкрития на Нютоновата теория" е само един полемичен принос към неговата работа.

4. ГЬОТЕВОТО ПОНЯТИЕ ЗА ПРОСТРАНСТВОТО

Тъй като само при един възглед за *пространството* съвпадащ напълно с Гьотевия е възможно едно пълно разбиране на неговите работи по физика, искаме да развием тук този възглед. Който иска да стигне до него, той трябва да е добил от нашите досегашни изложения следното убеждение: 1. Нещата, които застават срещу нас като отделни в опитността, имат една вътрешна връзка помежду си. Те са свързани в действителност помежду си чрез една единна мирова връзка. В тях живее само един общ принцип. 2. Когато нашият дух пристъпва към нещата и се стреми да обхване разделеното чрез една духовна връзка, понятно единство, което той установява, не е нищо външно на обектите, а то е извлечено от вътрешната същност на самата природа. Човешкото познание съвсем не е нещо ставащо вън от нещата, то не е един процес произлизащ само от субективен произвол; но това, което се явява тук в нашия дух като природен закон, което се изявява в нашата душа, то е пулсът на самата вселена.

За нашата сегашна цел ние искаме да подложим на разглеждане най-външното отношение, което нашият дух установява между обектите на опитността. Ще разгледаме най-простия случай, в който опитността ни предизвиква към една духовна работа. За да не усложняваме нашето изследване, да заемем нещо възможно най-просто, например две светещи точки. Искаме да се абстрахираме напълно от това, че може би във всяка една от тези светещи точки имаме пред себе си нещо извънредно сложно, което поставя на нашия дух една задача. Искаме да се абстрахираме също така от качеството на конкретните елементи на сетивния свят, които имаме пред себе си и да вземем под внимание единствено обстоятелството, че имаме пред себе си два разделени един от друг, т.е. явяващи се разделени за сетивата елемен-

ти. Два фактора, които всеки един за себе си, са способни да направят впечатление върху нашите сетива: това е всичко, като предполагаме. Понататък искаме да предположим, че съществуването на единия от тези фактори не изключва съществуването на другия. *Един* възприемателен орган може да възприема и двата.

Когато именно предположим, че *съществуването* на единия елемент е зависимо по някакъв начин от това на другия, ние ще имаме една проблема различна от нашата сегашна. Ако съществуването на В е такова, че то изключва съществуването на А и все пак по своето същество е зависимо от него, тогава А и В трябва да се намират в едно *времево отношение*. Защото зависимостта на В от А обуславя, когато едновременно си представим, че съществуването на В изключва това на А, щото това последното да предхожда първото. Но това принадлежи вече на едно друго поле.

За нашата сегашна цел ние не искаме да предположим едно такова отношение. Ние предполагаме, че нещата, с които имаме работа, не се изключват по отношение на тяхното съществуване, а напротив са същности съществуващи една с другата. Когато се абстрахираме от всяко отношение изисквано от вътрешното естество, остава само това, че съществува въобще едно отношение на отделните качества, че мога да премина от едното към другото. Аз мога да стигна от единия елементи на опитността до другия. За никого не може да има съмнение върху това, какво отношение може да бъде това, което установявам между двата предмета, без да засягам тяхното устройство, тяхната същност. Който се запитва, какъв преход може да бъде намерен от единия предмет към другия, щом при това самият предмет остава безразличен, на това той трябва без условно да си даде отговора: *пространството*. Всяка друго отношение трябва да се основава на качественото устройство на това, което се явява отделно в мировото съществуване. Само пространството не взема под внимание нищо друго освен това, че нещата са именно *отделени*. Когато разсъждавам: А е горе, В долу, за мене остава напълно безразлично, какво са А и В. Аз не свързвам с тях никаква друга представа, освен тази, че те са именно отделни фактори на обхванатия от мене със сетивния свят.

Това, което нашият дух иска, когато пристъпва към това, което му предлага опитността, то е: той иска да надмогне отделността, иска да покаже, че в отделното нещо трябва да виждаме силата на цялото. При разглеждане на нещата в пространството той не иска да надмогне иначе нищо друго, освен разделеността като такава. Той иска да установи *всеобщото отношение*. Че в дадения момент А и В не са за себе с и един свят, а принадлежат на една общност, това казва пространственото разглеждане. Този е смисълът на *стоенето едно до друго*. Ако всяка вещь би била едно същество за себе

си, тогава не би съществувало никакво *стоене едно до друго*. Аз въобще не бих могъл да установя някакво отношение на съществата.

Сега искаме да проучим, какво следва по-нататък от това установяване на едно външно отношение между два отделености. Аз мога да си представя два елемента в едно такова отношение само по ЕДИН начин. Представям си А до В. Същото мога да сторя сега и с други два елемента на сетивния свят, С и Д. С това съм установил едно конкретно отношение между А и В и едно такова между С и Д. Сега аз искам да се абстрахирам напълно от елементите А, В, С и Д и да отнеса едно към друго само конкретните две отношения. Ясно е, че аз мога да отнеса една към друга тези взети като отделни същности именно така, както сами те А и В. Това, което отнасям тук едно към друго, са конкретните отношения. Мога да ги нарека а и в. Когато отида сега още една крачка по-нататък, аз мога отново да отнеса а към в. Но сега аз съм изгубил вече всяка отделеност. Когато разглеждам а, аз не намирам вече никакво изолирано А и В, които са отнесени едно към друго; също така и при В. И двете аз не намирам нищо друго, освен че е направено едно отнасяне. Обаче това определение е свършено еднакво в а и в. Това, което ми беше позволило, да държа а и в отделни едно от друго, беше фактът, че те сочеха към А, В, С и Д. Щом оставя настрана този остатък от отделености и отнасям едно към друго само а и в, т.е. обстоятелството че въобще се извършва едно отнасяне /а не че се отнася нещо определено/, тогава аз съм стигнал отново напълно общо при пространственото отношение, от което съм изходил. Аз не мога да отида по-нататък. Постигнал съм това към което съм се стремил по-рано: пред моята душа стои самото пространство.

Тук се крие тайната на трите измерения. В първото измерение аз отнасям един към друг два конкретни елемента от явленията на сетивния свят; във второто измерение отнасям едно към друго самите тези две пространствени отношения. Аз установих едно отношение между отношения. Заличил съм конкретните явления, останали са ми конкретните отношения. Сега отнасям едно към друго самите тези отношения пространствено. т.е.: аз се абстрахирам напълно от това, че те са конкретни отношения; но тогава аз трябва да намеря отново във второто свършено същото, което намирам в първото. Аз установявам отношения между еднакви неща. Сега престава възможността за отнасяне, защото престава различието.

Това, което предположих по-рано като гледна точка на моето разглеждане, свършено външното отношение, аз го постигнах сега отново като сетивна представа: след като извърших три пъти операцията, аз стигнах от пространственото разглеждане до пространството, т.е. до моята изходна точка.

Ето защо пространството може да има само три намерения. Това, което предприехме тук с представата за пространството, е всъщност един

специален случай на постоянно прилагания от нас метод, когато пристъпваме към нещата разглеждайки ги. Ние поставяме конкретни обекти под една обща гледна точка. Чрез това добиваме понятия за отделните неща; след това разглеждаме самите тези понятия от същите гледни точки, така щото тогава имаме пред себе си само понятията за понятията; свържем ли и тези последните, тогава те се претопяват в онова идейно единство, което не може да бъде доведено под една гледна точка вече с нищо друго освен със самото себе си. Да вземем един особен случай. Познавам двама човека: А и В. Разглеждам ги от гледна точка на приятелството. В този случай ще получа едно напълно определено понятие "а" за приятелството на двамата човека. Сега разглеждам други двама човека, С и Д, от същата гледна точка. Получавам за това приятелство едно друго понятие, в. Сега мога да отида по-нататък и да отнеса едно към друго тези две понятия на приятелство. Това, което ми остава, когато се абстрахирам от конкретното, което съм добил, е *понятието за приятелство въобще*. Но това понятие аз мога също действително да получа, когато разгледам лицата Е и Ж и също така С и Н от същата гледна точка. В този както и в безброй други случаи аз мога да получа понятието за *приятелството въобще*. Обаче по същество всички тези понятия са тъждествени едно с друго; и когато ги разглеждам от същата гледна точка, тогава се установява, че съм намерил едно единство. Аз отново съм се върнал към това, от което съм изходил.

Следователно *пространството* е възгледът за неща, един начин, как нашият дух обхваща едно единство. При това трите измерения се отнасят по следния начин. Първото измерение установява едно отношение между две сетивни възприятия * /*Сетивно възприятие означава тук същото нещо, което Кант нарича усещане/. Следователно то е една *конкретна представа*. Второто измерение отнася две конкретни представи една към друга и чрез това преминава в областта на *абстракцията*. Най-после третото измерение установява вече само идейното *единство* между абстракциите. Следователно съвсем неправилно е трите измерения на пространството да се вземат като имащи напълно еднакво значение. Кое е първото, това зависи естествено от възприеманите елементи. Тогава обаче другите имат едно напълно определено и *различно* от другите значение. Кант считаше съвсем погрешно, че е схванал пространството като цялост, вместо да го схване като една същност определима в себе си чрез понятие.

До сега ние говорихме за пространството като за едно отношение. Но пита се сега: нима съществува само това отношение на нещата разположени едно до друго? Или за всяко нещо съществува едно абсолютно определение на място? Естествено този последен въпрос съвсем не бе засегнат от нашите горни обяснения. Но нека изследваме, дали съществува също едно такова отношение на място, едно съвсем определено "тук". Какво означавам аз

в действителност, когато говоря за едно такова "тук"? Нищо друго, освен че посочвам един предмет, на който този, за който всъщност става дума, е непосредствено съседен. "Тук" значи в съседство с един назован от мене обект. С това обаче аз свеждам абсолютната даденост за място към едно *пространствено отношение*. Следователно посоченото изследване отпада. Сега нека поставим още въпроса съвършено определено: *що е пространство според предишните изследвания*? Нищо друго освен една намираща се в нещата необходимост да преодолеем тяхната отделеност по съвсем външен начин, без да навлизаме в тяхната същност, и да ги съединим в едно единство, още като такива външни. Следователно пространството е един начин да схващаме света като едно единство. *Пространството е една идея*; а не, както Кант вярваше, едно възприятие /едно виждане/.

5. ГЪОТЕ, НЮТОН И ФИЗИЦИТЕ

Когато Гьоте пристъпи към разглеждане същността на цветовете, това беше един художествен интерес, който го доведе до този предмет. Неговият интуитивен дух скоро разбра, че нанасянето на боите /цветовете/ в живописа е подчинено на една дълбока закономерност. В какво се състоеше тази закономерност, това не можеше да открие нито той, докато се движеше теоретизирайки в областта на живописата, нито пък сведущи живописци можаха да му дадат едно задоволително сведение върху този въпрос. Наистина те знаеха практически, как трябва да размесват и употребяват боите, но не можеха да се изкажат в понятия върху това. Когато в Италия Гьоте застана не само срещу най-висшите творения на изкуството от този род, но и срещу великолепно оцветената природа, в него се събуди особено силно стремежът да познае природните закони на цветовете.

Относно историята на този въпрос самият Гьоте прави една подробна изповед в "История на теорията на цветовете". Тук ние искаме да обясним само психологически и фактичката страна.

Скоро след завръщането от Италия започнаха изследванията на Гьоте върху цветовете. Тези изследвания станаха особено интензивни през годините 1790 и 1791, за да занимават след това поета чак до края на неговия живот. Трябва да си припомним състоянието на Гьотевия светоглед през това време. Тогава той вече беше замислил своята велика мисъл за метаморфозата на органическите същества. Още чрез откритието на междинната челюстна кост в него възникнал възгледът за единството на всяко природно съществуване. Отделните същества му се явиха като особено изменение на идейния принцип, който царува в цялостта на природата. Още в своите писма от Италия той беше изказал, че едно растение е растение само чрез това, че то носи в себе си "идеята на растението". Тази идея той считаше

за нещо конкретно, за едно изпълнено с духовно съдържание единство във всички отделни растения. Тя не можеше да бъде обхваната с очите на тялото, но можеше да бъде обхваната с очите на духа. Който може да я види, той я вижда във *всяко растение*.

С това цялото царство на растенията и, при по-нататъшното развитие на този възглед, цялото царство на природата въобще се явява като едно единство, което може да бъде обхванато от духа.

Обаче никой не може да построи само от идеята разнообразието, което се явява пред външните сетива. Идеята може да бъде позната от интуитивния дух. *Отделните* форми му са достъпни само тогава, когато насочва сетивата навън, когато наблюдава, съзерцава. Защо едно изменение на идеята се явява именно така, а не иначе като сетивна действителност, причината за това не може да бъде измислена, а тя трябва да се *търси* в царството на действителността.

Това е особеното схващане на Гьоте, което най-добре може да бъде назовано с името *емпиричен идеализъм*. То може да бъде резюмирано с думите: на основата на нещата на едно сетивно разнообразие, доколкото те са еднородни, стои едно *духовно единство*, което произвежда въпросното еднородство и съпринадлежност.

Изхождайки от тази гледна точка, за Гьоте възниква въпросът: какво духовно единство стои на основата на разнообразието на цветните възприятия? Какво възприемам аз във *всяко* изменение на цвета? И тогава за него става ясно, че *светлината* е необходимата основа за всеки цвят. Никакъв цвят без светлина. Обаче цветове са изменения на светлината. И сега той трябваше да търси онзи елемент в действителността, който изменя светлината, специфицира я. Той намери, че това е лишената от светлина материя, дейната тъмнина, накратко казано, която е противоположна на светлината. Така за него всеки един цвят беше светлина изменена чрез тъмнината. Съвършено неправилно е, когато се вярва, че със светлината Гьоте е разбирал конкретната слънчева светлина, която обикновено е наречена "бяла светлина". Само обстоятелството, че хората не могат да се освободят от тези представи и считат по такъв сложен съставената слънчева светлина като представител на светлината в себе си, им пречи да разберат Гьотевата теория на цветовете. Светлината, така както Гьоте я схваща и както той я противопоставя на тъмнината като нейна противоположност, е една чисто духовна същност, просто общото на всички усещания на цветове. Макар и Гьоте да не е изказал никъде ясно това, цялата негова теория на цветовете е така поставена, че само това трябва да се разбира под думата светлина, така както той я схващаше. Когато провежда своите опити със слънчевата светлина, за да изгради своята теория, причината за това е само тази, че слънчевата светлина, въпреки че е резултат на толкова сложни

процеси, каквито стават именно в тялото на Слънцето, все пак се представя за нас като единство, което съдържа в себе си своите части като отменени. Това, което добиваме с помощта на слънчевата светлина за теорията на цветовете, е обаче само една *приблизителност* към действителността. Гьовевата теория не трябва да се схваща така, като че според нея във всеки цвят светлината и тъмнината се съдържат реално. Не, а действителното, което застава срещу нашите очи, е само определена цветна отсенка. Само духът може да разложи този сетивен факт на две духовни същности: *светлина и не-светлина*.

С това ни най-малко не се засягат външните устройства, чрез които става това, материалните процеси в материята. Това е свършено друг въпрос. Че в етера става някакъв процес на трептене, докато пред мене застава "червеният" цвят, това не искаме да оспорваме. Обаче това, което *действително* произвежда едно възприятие, то няма, както вече показахме, нищо общо със *същността на съдържанието*.

Но ще се възрази: обаче може да се докаже, че всичко в усещането е субективно и само процесът на движение, който стои на неговата основа е действително съществуващото вън от нашия мозък. Тогава въобще не би могло да се говори за една *физическа теория* на възприятията, а само за една такава на стоящите на основата процеси на движението. С това доказателство работата стои приблизително така: когато някой ми изпраща една телеграма от мястото "А", до мене, който се намирам на мястото "В", тогава това, което получавам в ръцете си от телеграмата, се е родило изцяло в "В". В В се намира телеграфистът; той написва върху хартията, която никога не е била в "А", с мастило, което никога не е било в "А" и т.н.; накратко казано, може да се докаже, че в това, което стои пред мене, не се е вляло свършено нищо от "А". Въпреки това всичко, което произхожда от В, е свършено безразлично за *съдържанието*, за същността на телеграмата; това, което има значение за мене, е опосредствувано само чрез "В". Ако искам да обясня същността на съдържанието на телеграмата, тогава аз трябва да се абстрахирам напълно от това, което произхожда от В.

Същото е положението и със света на окото. Теорията трябва да се разпростре върху това, което е възприемаемо за окото и да търси сред това възприемаемо връзките. Материалните пространствено-времеви процеси може да са много важни за *възникването* на възприятията; обаче те нямат нищо общо със същността на тези възприятия.

Същото важи и за много разисквания днес въпрос: дали на основата на природните явления: светлина, топлина, електричество и т.н. не стои една и съща форма на движението на етера? Неотдавна ХАРИЦ показва, че разпространението на електрическите въздействия в пространството е подчинено на същите закони както и разпространението на действията на светлината. От

това може да се заключи, че вълни, както те са носители на светлината, стоят също и на основата на електричеството. Досега даже също се приемаше, че в слънчевия спектър действува само *един* вид вълново движение, което, според това, дали пада върху светлинни, топлинни или химически реагенти, ражда светлинни, топлинни или химически действия.

Обаче това е предварително ясно. Когато се проучи, какво става в пространствено разпространяното, през време когато се предават въпросните същности, трябва да се стигне до едно *единно* движение. Защото една среда, в която е възможно *само* движение, трябва да се реагира върху всичко чрез движение. Всички предавания, които тази среда трябва да поеме, тя трябва да ги извърши чрез движение. Когато след това изследвам формите на това движение, аз не откривам: какво е било опосредствувано, а по какъв начин то е било доведено до мене. Просто глупост е да се каже: топлината или светлината са движение. Движение е само реакцията на способната за движение материя върху светлината.

Самият Гьоте беше изпитал вълновата теория и не беше видял в нея нищо, което да не бъде в съзвучие с неговото убеждение за същността на цветовете.

Нужно е само да се освободим от представата, че у Гьоте светлина и тъмнина са реални същности, а да ги считаме *само като принципи*, като духовни същности, тогава ние ще добием свършено друго мнение върху неговата теория на цветовете в сравнение с това, което обикновено си съставяме. Когато както Нютон под светлина разбираме само една смес от всички цветове, тогава изчезва всякакво понятие за конкретната същност "светлина". Тази същност се изпарява напълно и се превръща в една празна обща представа, на която не отговаря нищо в действителност. Такива абстракции бяха чужди на Гьотевия възглед за света. За него всяка представа трябваше да има едно *конкретно* съдържание. Само че за него "конкретното" не свършваше при "физическото".

Модерната физика всъщност няма никакво понятие за "светлина". Тя познава само специфицирани светлини, цветове, които в определена смес предизвикват впечатлението: *бяло*. Но и това "бяло" не трябва да бъде отъждествено със светлината в себе си. Всъщност аз не зная нищо по-нататък освен една *смес от цветове*. Модерната физика не познава "светлината" в Гьотевия смисъл; също така малко познава тя и "тъмнината". Следователно Гьотевата теория на цветовете се движи в една област, която съвсем не засяга определения на физиците. Физиката не познава просто нито едно от основните понятия на Гьотевата теория на цветовете. Следователно тя съвсем не може да съди от нейното становище за тази теория. Гьоте започва именно там, където спира физиката.

Хората свидетелствуват за едно съвършено повърхностно схващане на нещата, когато постоянно говорят за отношението на Гьоте към Нютон и към модерната физика и при това съвсем не мислят, че имат работа с два напълно различни начина на разглеждане на света.

Ние сме убедени, че онзи, който е схванал в правилния смисъл нашите обяснения върху природата на сетивните усещания, не може да добие от Гьотевата теория на цветовете никакво друго впечатление, освен описаното от нас. Несъмнено, който НЕ допуска нашите основни теории, той остава да стои на становището на физическата оптика и с това отхвърля и Гьотевата теория на цветовете.

17.ГЬОТЕ ПРОТИВ АТОМИСТИКАТА

А. ПЪРВО

Днес много се говори за плодотворното развитие на естествените науки в 19-я век. Аз мисля, че може да се говори с право само за имащите пълно значение естественонаучни опитности, които са били направени, и за едно преобразуване на практическите отношения на живота чрез тези опитности. Обаче що се отнася за основните представи, чрез които модерният възглед за природата се стреми да *разбере* света на опитностите, аз ги считам за нездрави и пред едно енергично мислене те са незадоволителни. Върху този въпрос аз вече се изказах в този труд. В по-ново време един именит природоизследовател на нашето съвремие, химикът Вилхелм Оствалд, е изказал същото мнение. Той казва* /"*"Преодоляването на научния материализъм": сказка държана на 5-то общо заседание на Събранието на Германските Природоизследователи и лекари в Любек на 20.9.1895 г.; Лайпциг 1895 г. - Това е написано наскоро, след като са били направени съответните изказвания на Оствалд /:"от математиката до практикуващия лекар всеки естественонаучно мислещ човек ще изкаже своето мнение върху въпроса, как той си представя света устроен вътрешно, че нещата се състоят от движещи се атоми и че тези атоми и действащите между тях сили са последните действителности, от които се състоят отделните явления. Това изречение може да бъде слушано и четено в хиляди повторения, че за света на физиката не може да бъде намерено никакво друго разбиране, освен ако той бъде сведен до "механиката на атомите"; материя и движение се явяват като последните понятия, към които трябва да бъдат отнесени природните явления в тяхното разнообразие. Това схващане може да бъде наречено *научен материализъм*." В този труд аз казах, че модерните основни възгледи на физиката са неудържими. Същото казва и Оствалд със следните думи: "че този механически възглед за света не изпълнява задачата, целта, за която е развит; че той влиза в противоречие с несъмнени и общоизвестни и признати истини." Съвпадането на изложенията на Ост-

валд и на моите отива още по-далече. Аз казвам: "сетивният образ на света е сборът на метаморфозиращите се съдържания на възприятията без на тяхната основа да има някаква материя." Оствалд казва: "когато обаче разсъдим, че всичко, което знаем за определено вещество, е познанието на неговите свойства, ние виждаме, че твърдението, че все пак наистина съществува определено вещество, но не притежава вече никое от неговите свойства, не е никак далече от едно безсмислие".

Фактически това формално предположение ни служи само за да съединим общите факти на химическите процеси, особено стехиометричните закони на измерването, с действителното понятие на една неразбрана в себе си материя. И на страниците на настоящия труд може да се прочете: "Тези разсъждения са, които ме заставиха да отхвърля като невъзможна всяка теория върху природата, която излиза въвн от областта на възприемания свят, и да търся само в сетивния свят единствения обект на естествената наука." Същото намираме изразено и в сказката на Оствалд* /*Оствалд, цит. на др. място стр.12 и следв./: "Но каква опитност имаме ние за физическия свят? Явно само това, което нашите сетивни органи позволяват да стигне до нас от него." "Да поставя в определено отношение действителностите, доказуеми и измерими величини помежду им, така щото, когато са дадени едните, да могат да бъдат изведени другите, тази е задачата на науката и тя не може да бъде решена поставяйки на основата някакъв хипотетичен образ, а само чрез доказването на взаимните отношения на зависимост на измерими величини." Когато се абстрахираме от това, че Оствалд говори в смисъла на един природоизследовател на съвременността и затова не вижда в сетивния свят нищо освен доказуеми и измерими *величини*, неговият възглед отговаря напълно на моя, така както аз го изразих в изречението: "Теорията трябва да се разпростира върху. . . възприемаемото и да търси сред това възприемаеми връзки."

В моите изложения върху Гьотевата теория на цветовете аз водих същата борба срещу основните представи на естествената наука както професор Оствалд в своята сказка "Превъзможването на научния материализъм". Обаче това, което аз поставих на мястото на тези основни представи, не съпада с постановките на Оствалд. Защото както ще покажа по-нататък, той изхожда от същите повърхностни предпоставки както в неговите противници, последователите на научния материализъм. Аз показах също, че основните представи на модерните възгледи за природата са причина за нездравата оценка, която Гьотевата теория на Цветовете те изпита и постоянно още изпитва.

Сега бих искал да се обясня малко по-точно с модерния възглед за природата. От *целта*, която този възглед за природата си е поставил, аз се старая да позная, да ли той е един здрав възглед или не.

Не без право основната формула, според която модерният възглед за природата съди за света на възприятията, се счита изразена в думите на *Декарт*: "когато изпитвам телесните неща по-отблизо, аз намирам, че в тях се съдържа много малко, което разбирам ясно и недвусмислено, а именно величината или разпространеността в дължина, дълбочина, ширина, формата, която иде от границите на тази разпространеност положението, което различно оформените тела имат помежду си, и движението или изменението на това положение, към които може да се приложи веществото, трайността и числото. Що се отнася за другите неща, като светлината, цветовете, звуците, миризмите, вкусовете, усещания, топлината, студенината и останалите, те се явяват в моя дух с такава тъмнота и обърканост, че аз не знам, дали са верни или погрешни, т.е. Дали идеите, които си съставям за тези предмети, са фактически идеите за някакви действителни неща, или дали те представляват само химерични същности, които не могат да съществуват." Смисълът на това *декартовото изречение* е станал до такава степен навик у последователите на модерния възглед за природата, че за тях всеки друг начин на мислене едва ли заслужава внимание. Те казват: това, което възприемаме като светлина, е произведено чрез един процес на движение, който може да бъде изразен чрез една математическа формула. Когато един цвят се явява в света на явленията, те приписват това на едно трептящо движение и изчисляват брой на трептенията в определено време. Те вярват, че целият сетивен свят би бил обяснен, ако биха успели да сведат всички възприятия към отношения, които могат да бъдат изразени в такива математически формули. Един дух, който би могъл да даде едно такова обяснение, би достигнал, според тези учени, крайната цел на това, което е възможно за човека по отношение познанието на природните явления. Дю Боа Раймонд, един представител на тези учени, казва* /*"За границите на природопознанието" и т.н., Лайпциг 1882 г. стр.13/ за един такъв дух: за него "космите на нашите глави биха били броени и без неговото знание никакво врабче не би паднало на земята." Идеалът на модерния възглед за природата е да направи от света една задача по смятане.

Тъй като без съществуването на сили частите на предложената материя не биха стигнали никога до движение, то модерните естественици приемат също и *силата* между елементите, от които те обясняват света и Дю Боа Реймонд казва: "познанието на природата е свеждане на измененията в света на телата до движение на атомите, които са произведени от техните независими от времето централни сили, или превръщането на природните процеси в механика на атомите." Чрез въвеждане на *понятието за сила* математиката преминава в механиката.

Днешните философи стоят така много под влиянието на природоизпитателите, че са изгубили всяка смелост за самостоятелно мислене. Те приемат

безрезервно постановките на природоизпитателите. Един от най-видните германски философи, В. Вундт, казва в своята "Логика": имайки предвид и прилагайки основния принцип, че поради качествената непроменливост на материята всички природни процеси са в крайна сметка движения, като цел на физиката се счита нейното цялостна превръщане в приложна механика." Дю Боа Реймонд намира: "психологически факт на опита е, че там, където такова превръщане на природните процеси в механика на атомите, успява, нашата потребност за причинност е задоволена предварително." Това може да бъде един факт на опита за Дю Боа Реймонд. Обаче трябва да се каже, че съществуват и други хора, които съвсем не се чувствуват задоволени от едно банално обяснение на света на телата както това има предвид Дю Боа Реймонд.

Към тези други хора принадлежи Гьоте. Този, чиято потребност за причинност е задоволена, когато успява да сведе природните процеси до механиката, на него му липсва органът за разбиране на Гьоте.

Б. ВТОРО

Величина, форма, положение, движение, сила и т.н. са възприятията точно в същия с мисъл както светлина, цветове, звуци, миризми, вкусови усещания, топлина, студенина и т.н. Който отделя величината на дадено нещо от неговите останали свойства и я разглежда за себе си, той няма вече работа с една *действителна* вещ, а с една абстракция на ума. Най-абсурдното нещо, което можем да си представим, е да припишем на една извлечена от сетивното възприятие абстракция една степен на действителност различна от тази на една вещ на сетивното възприятие. Пространствените и числени отношения нямат никакво предимство пред другите сетивни възприятия освен тяхната по-голяма простота и по-лесна обозримост. На тази простота и обозримост се крепи сигурността на математическите науки. Когато модерният възглед за природата свежда всички процеси на света на телата до нещо, което може да бъде изразено математически и механически, това почива на факта, че математическите и механическите операции могат да се манипулират по-лесно и по-удобно за нашето мислене. А човешкото мислене е склонно към удобствата. Това може да се види именно при горецитираната сказка на Оствалд. Този природоизследовател иска да постави на мястото на материята и силата *енергията*. Нека чуем, какво казва той *
/*Това е написано в началото на 19-те години на миналото столетие. Това, което днес може да се каже по въпроса, върху него/: "кое е условието, за да действа един от нашите /сетивни/ органи? Можем да обърнем нещата, както искам е, не ще намерим нищо общо, освен това: сетивните органи реагират на енергийните разлики между тях и околния свят. В един свят, в който температурата би била на всякъде тази на нашето тяло, ние не бихме

узнали по никакъв начин нещо за топлината, също както нямаме никакво усещане за постоянното /не променливото/ атмосферно налягане, под което живеем; едва когато установим пространства с друго налягане, ние стигаме до неговото познание." и по-нататък: "представете си, че бихте получили един удар с тояга! Какво чувствувате Вие тогава, тоягата или нейната енергия? Отговорът може да бъде само един: *енергията*. Защото тоягата е най-безобидното нещо на света, докато не е засилена. Но ние можем да се ударим също и от една неподвижна тояга! Съвършено правилно: това, което чувствуваме, са, както вече подчертахме, разлики в енергийните състояния спрямо нашия сетивен апарат и поради това е безразлично, дали тоягата се движи към нас или ние се движим към тоягата. Обаче ако и двете имат еднаква или еднакво насочена скорост, тогава тоягата не съществува вече за нашето чувство, защото тя не може да дойде в допир с нас и да ни причини една обмяна на енергии. Тези изказвания доказват, че Оствалд отделя *енергията* от областта на света на възприятията, т.е. абстрахира от всичко, което не е енергия. Той свежда всичко възприемаемо до едно единствено свойство на възприемаемото, до проявата на енергия, следователно до едно абстрактно понятие. Пристрастието на Оствалд към естественаучните навици на съвременето може ясно да се види. И той също, ако би бил запитан, не би могъл да приведе нищо за оправдание на своя метод, освен това, че за него то е един психологически факт на опита, че неговата потребност за причинност е задоволена, когато е превърнал процесите на природата в прояви на *енергията*. По същество безразлично е дали Дю Боа Реймонд свежда процесите на природата до механиката на атомите или дали Оствалд ги свежда до прояви на *енергията*. И двете мнения произхождат от склонността на човешкото мислене към удобство.

Накрая на своята сказка Оствалд казва: "енергията, колкото и необходима и полезна да бъде тя за разбирането на природата, достатъчна ли е също тя за тази цел /именно за обяснение на света на телата/? Или има явления, които не могат да бъдат представени чрез досега известните закони на енергията в тяхната пълнота? . . . Вярвам, че не бих могъл да се справя с отговорността, която днес съм поел към Вас с моето изложение, че на този въпрос трябва да отговорим с не. Колкото и огромни да са предимствата, които енергийното схващане на света има пред механическото или материалистичното, както ми се струва, още от сега могат да бъдат посочени точките, които не могат да бъдат покрити чрез познатите главни принципи на енергетиката и които поради това сочат към съществуването на принципи които са над тях. Енергетиката ще остане наред с тези нови принцип. Само че в бъдеще тя не ще бъде, както трябва да я считаме днес, най-обхватният принцип за овладяването на природните явления, а вероятно ще се яви като

един особен случай на още по-обща отношения, за чиято форма засега едва ли можем да имаме някакво предчувствие."

В. ТРЕТО

Ако нашите естественици биха чели също и съчинения на хора извън тяхната професия, тогава професор Оствалд не би могъл да направи една забележка като горесцитираната. Защото още в 1891 година, в споменатия Увод към Гьотевата Теория на Цветовете, аз се изказах, че за такива "ФОР-МИ" ние можем без съмнение да имаме едно предчувствие, а и нещо повече, и че в построяването на Гьотевите естественонаучни основни представи се крие задачата на естествената наука на бъдещето. Колкото малко процесите на света на телата могат да бъдат сведени до механиката на атомите, толкова малко могат те да бъдат превърнати също и в енергийни отношения. Чрез един такъв подход не се постига нищо повече, освен да се отклони вниманието от съдържанието на действителния сетивен свят и да бъде насочено към една недействителна абстракция, чийто по-беден фонд от свойства все пак е също взет от същия сетивен свят. Едната група свойства на сетивния свят: светлина, цветове, звуци, миризми, вкусови възприятия, топлинни отношения и т.н. не може да бъде обяснена чрез това, като я "сведем" до друга група свойства на същия сетивен свят: величина, форма, положение, число, енергия и т.н. Задачата на естествената наука не може да бъде "свеждането" /превръщането/ единия вид свойства в другия, а търсенето на връзки и отношения между възприемащите свойства на сетивния свят. Тогава ние откриваме определени условия, при които едно сетивно възприятие влече след себе си по необходимост другото. Ние откриваме, че между различните явления съществува една интимна връзка, по-интимна отколкото между други. Тогава ние не свързваме вече явленията по начина, както те се предлагат на случайното наблюдение. Тогава ние познаваме, че определени връзки на явленията са *необходими*. По отношение на тях други връзки са *случайни*. Гьоте нарича необходимите връзки на явленията *първични явления* /проявления/.

Изразът на едно първично явление се състои винаги в това, като за едно определено сетивно възприятие казваме, че то по необходимост предизвиква друго. Този израз е това, което наричаме един *природен закон*. Когато казваме: "чрез нагряване едно тяло се разширява", ние имаме една необходима връзка на явления на сетивния свят /топлина, разширение/, които се изразяват по този начин. Ние сме познали едно *първично явление* и сме го изразили под формата на един *природен закон*. Първичните явления са търсени от Оствалд форми за най-общите отношения на неорганичната природа.

Законите на математиката и на механиката са също така само изрази на първичните явления както законите, които привеждат в една формула други сетивни връзки. Когато Г. Кирххоф казва: задачата на механиката е: "да опише напълно и по най-простия начин движенията, които стават в природата", той греши. Механиката описва ставащите в природата движения не само по най-простия начин и напълно, а тя търси определени *необходими* процеси на движение, които се открояват от сбора на ставащите в природата движения и нарича тези необходими процеси на движение *основни механически закони*. Трябва да наречем връх на липса на мисъл, когато постоянно и постоянно се цитира изречението на Кирххоф като нещо особено важно, без ни най-малкото чувство за това, че постановката на най-простия основен закон на механиката го отрича.

Първичното явление представлява една необходима връзка на елементите на света на възприятията. Ето защо едва ли може да се каже нещо по-несполучливо от това което Х. Хелмхолц изнесе в своята реч на Ваймарското Събрание за Гьоте от 11 юни 1892 г.: "трябва да съжаляваме, че Гьоте не е познавал вълновата теория на светлината, която Хюйгенс беше вече изнесъл по онова време; тази теория би му дала на ръка едно много по-правилно и по-нагледно "първично явление", отколкото едва ли подходящия и заплетен процес, който той си избра за тази цел в мътната среда на цветовете"

Следователно невъзприемаемите вълнови движения, които последователите на модерния възглед за природата *измислят* за светлинните явления, биха дали в ръцете на Гьоте един по-правилно и по-нагледно "първично явление", отколкото съвсем не заплетения, а разиграващ се пред нашите очи процес, който се състои в това, че гледаната през една мъртва среда светлината се явява *жълта*, а гледана през една осветена среда тя се явява *синя*. "Свеждането" /превръщането/ на сетивно възприемаемите процеси в не възприемаеми механически движения се е вкоренило така много като навик в модерните физици, че те изглежда съвсем нямат никакво предчувствие за това, че на мястото на действителността поставят една абстракция. Бихме могли да направим изказвания като това на Хелмхолц едва тогава, когато всички изречения на Гьоте от рода на следното ще бъдат заличени от света: "най-висшето би било: да разберем, че всичко фактическо е вече теория". Синият цвят на небето ни разкрива основния закон на хроматиката. Но нека не търсим нищо зад явленията; те самите са учението /теорията./" Гьоте се задържа *сред* света на явленията: модерните физици прочитат някои дрипички от света на явленията и ги пренасят зад явленията, за да изведат след това от тези хипотетични действителност и явленията на действително възприемаемия свят на опитността.

Г. ЧЕТВЪРТО

Някои отделни по-млади физици твърдят, че те не влагат в понятието за движещата се материя никакъв смисъл, който да излиза вън от пределите на опита. Един от тях, който произвежда забележителния фокус, привърженик на механическата теория за природата и същевременно на индийската мистика, Антон Лампа, отбелязва против изложенията на Оствалд, че този последният води борба срещу вятърни мелници. Къде е великанът на научения /Оствалд разбира естественонаучния/ материализъм? Такъв съвсем не съществува. Някога е съществувал един така наречен естественонаучен материализъм на господата Бюхнер, Фойгт и Молешот, той съществува и днес, но в самата естествена наука той не съществува, в естествената наука той никога не е бил у дома си. Оствалд е недогледал това, иначе той би обявил война на *механическия* начин на разбиране, което вследствие на неговото недоразумение той върши само покрай другото, но което без това криво разбиране той вероятно въобще не би сторил. Може ли да се вярва, че едно природоизследва не, което върви по пътищата, които Кирххоф е начертал, може да схване понятието за материята в един такъв смисъл, както е сторил това материализмът? Това е невъзможно, това е едно очебийно противоречие. Понятието за материята, както и това за силата, може да има смисъл, уточнен чрез изискването за едно възможно най-просто описание, т.е. изразено кантиански, то маже да има само емпиричен смисъл. И когато някой природоизследовател свързва с думата материя един смисъл излизащ вън от пределите на емпиричния, той върши това не като природоизследовател, а като философ материалист* /*Х.Л.фон Хелмхолц, Гьотевите предчувствия на бъдещите идеи на науката и т.н., Берлин 1892 г.стр.34/. Лампа трябва, според тези думи, да бъде наречен като тип на нормалния съвременен природоизследовател. Този последният използва механическото обяснение на природата затова, защото с него се манипулира удобно. Обаче той пропуска да размисли върху истинския характер на това обяснение на природата, защото се страхува от заплитания в противоречия, срещу които неговото мислене не се чувства достатъчно силно.

Как някой, който обича ясното мислене, може да свърже един смисъл с понятието за материята, без да излезе вън от пределите на света на опита? В света на опита има тела с определена величина и положение, съществуват явления на светлина, на цветове, топлина, на електричество, на живот и т.н. Опитът не ни казва нищо върху това, че величината, топлината, цветът и т.н. са свързани с някаква материя. Материята не може да бъде намерена никъде сред света на опита /на опитността/. Който иска да мисли материя, той трябва да я *прибави с мисълта* към опита.

Едно такова мислене прибавяне на материята към явленията на света на опита може да се забележи във физическите и физиологическите разсъжде-

ния, които са станали присъщи на модерното природознание под влиянието на Кант и на Йоханс Мюлер. Тези разсъждения са довели до вярването, че външните процеси, които ражда звука в ухото, светлината в окото, топлината в органа за усещане на топлината и т.н., нямат нищо общо с усещането на звука, на светлината, на топлината и т.н. Тези външни процеси трябва напротив да са определени движения на материята. Природоизследователят търси тогава, какъв вид външни процеси на движение пораждат в човешката душа звука, светлината, цвета и т.н. Той стига до извода, че вън от човешкия организъм никъде в цялото мирово пространство не се намира червено, жълто или синьо, но че съществуват само едно вълнообразно движение на една тънка еластична материя, *етера*, което движение, когато то е усещано от окото, се представя като червено, жълто и синьо. Ако не би съществувало никакво усещащо око, тогава не би съществувал също никакъв цвят, а само движен етер, мисли модерния естественик. Според него етерът е обективното, а цветът е нещо чисто субективно, образувано в човешкото тяло. Лайпцигският професор Вундт, който понякога чуваме да се цени като най-великия философ на съвремието, казва поради това за материята, че тя е един субстрат, "който самият никога не става видим за нас, а се явява само в неговите действия". И той намира, че "едно свободно от противоречие обяснение на явленията се постига едва тогава, когато приемаме съществуването на един такъв субстрат"* /*В.Вундт, Логика и т.н., т. II, учение за методите, 1894 г., стр. 445/. Декартовата погрешна представа за ясни и обръкани представи е станала основен начин на мислене във физиката.

Д. П Е Т О

Онзи, чиято способност да си образува представи не е основно повредена от Декарт, Лок, Кант и модерната физиология, никога не ще разбере, как светлината, цветът, звукът, топлината и т.н. могат да се считат за субективни състояния на човешкия организъм и въпреки това може да се твърди, че съществува един обективен свят от процеси вън от организма. Който счита човешкия организъм за създател на звуковете, топлините, цветните и т.н. явления, той трябва да го счита също така и като създател на разпространеността, величината, положението, движението, на силите и т.н. Защото тези математически и механически качества са неразривно свързани с останалото съдържание на света на опитността. Отделянето на пространствените, числови и двигателни отношения както и на силовите прояви от топлините, цветните и другите сетивни качества е само една функция на абстрахиращото мислене. Законите на математиката и механиката се отнасят към абстрактните предмети и процеси, които са отвлечени от света на опитността и поради това могат да намерят приложение само сред света на опит-

ността. Но когато в математическите и механическите форми и отношения се обяснят като чисто субективни състояния, това не остава нищо, което би могло да служи като съдържание на понятието за обективни неща и събития. А от едно празно понятие не могат да бъдат изведени никакви явления.

Докато модерните естественици и техните пажове, модерните философи, се придържат към това, че сетивните възприятия са само субективни състояния, които са предизвикани от обективните процеси, едно здраво мислене винаги ще им противопоставя че те или играят с празни понятия или приписват на обективното едно съдържание, което извличат от считания за субективен свят на опитността. В редица писания аз доказах абсурдността на твърдението за субективността на усещанията на сетивата* /* "Основни линии на една теория на познанието в Гьотеви светоглед с особено позоваване на Шилер", 1886 г.; "Истина и Наука", предговор към една "Философия на Свободата", Ваймар 1892 г., и двете в джобно Щайнерово издание, т.І "Философия на Свободата", основи на един модерен светоглед." 1. изд. Берлин 1894 г.; 12.издание, Дорнах 1962 г./

Но аз искам да се абстрахирам от това, дали на процесите на движението и на предизвикващите ги сили, на които по-новата физика приписва всички природни явления, се приписва една друга форма на реалност от колкото на сетивните възприятия или дали не е такъв случай. Сега искам само да запitam, какво може да произведе математико-механическия възглед за природата. Антон Лампа мисли: "математическият метод и математиката не са тъждествени, защото математическият метод може да се проведе без приложение на математиката". Едно класическо доказателство за този факт ни предлагат във физиката опитните изследвания върху електричеството на Фарадей, който едва ли е умееł да повдигне на квадрат един бином. Математиката не е всъщност нищо освен едно средство, да бъдат съкращава ни логически операции и поради това да бъдат провеждани в такива заплетени случаи, където логическото мислене би ни изневерило. Но същевременно тя върши нещо много повече: когато всяка формула изразява включително нейния процес на развитие, тя хвърля един жив мост до елементарните явления, които са служили като изходна точка на изследването. Обаче методът, който не може да си служи с математиката - което е винаги случай, когато величините влизат в изследването не са измерими - трябва поради това, за да се приравни с математическия, да бъде не само строго логичен, но трябва също да положи особени грижи за работата по свеждането до основните явления, тъй като, липсвайки у математическите опори, той лесно може да се спъне тук: но когато направи това, този метод може с право да претендира за титлата математически, доколкото с това трябва да бъде изразена степента на точност."

Аз не бих се занимавал така подробно с Антон Лампа, ако чрез едно обстоятелство той не би бил един особено подходящ пример на един природоизследовател на съвременото. Той задоволява своите философски нужди от индийската мистика и поради това не замърсява механическият възглед за природата както други с всякакви странични философски представи. Природоучението, което той има предвид, е така да се каже химически чистия възглед за природата на съвременото. Аз намирам, че Лампа е изпуснал напълно изпредвид една от главните характерни черти на математиката. Наистина всяка математическа формула хвърля един "жив мост" до елементарните явления, които са служили като изходна точка на изследванията. Обаче тези елементарни явления са от същото естество както неелементарните, от които е изграден мостът. Математика свежда свойствата на сложните числови и пространствени форми както и техните взаимни отношения до свойства и отношения на по-простите числови и пространствени форми. Същото върши и механикът в своята област. Той привежда сложни процеси на движение в действие на сили към прости, лесно обозрими движения и действия на сили. При това той си служи със законите на математиката, доколкото движенията и проявите на силите могат да бъдат изразени чрез пространствени форми и числа. В една математическа формула, която изразява един механически закон, отделните членове не изразяват вече чисто математически форми, а сили и движения. Отношенията, в които стоят тези членове, не са определени чрез една чисто математическа закономерност, а чрез свойства на силите и движенията. Щом се абстрахираме от особеното съдържание на механическите формули, ние нямаме вече работа с механически, а само с математически закономерности. Както механиката се отнася към математиката, така и физиката се отнася към механиката. Задачата на физиката е да приведе сложни процеси в областта на цветовете, на звуковете, топлинните явления, на електричеството, на магнетизма и т.н. до прости процеси *вътре в същата сфера*. Той трябва да приведе например сложните цветни явления до най-простите цветни явления. При това той трябва да си служи с математическата и механическата закономерност, доколкото цветните процеси стават във форми, които могат да бъдат определени пространствено и числово. В областта на физиката на математическия метод отговаря не привеждането на цветните, звукови и т.н. процеси към явления на движението и отношения на сили сред една лишена от цветове и звук материя, а търсенето на връзки *сред* цветните, звукови и т.н. явления.

Модерната физика прескача звуковете, цветните и т.н. явления като такива и разглежда само неизменяеми, привличащи и отблъскващи сили и движения в пространството. Под влиянието на този начин на мислене днес физи-

ката е станала вече приложна математика и механика и останалите области на естествената наука са на път да станат същото.

Невъзможно е да се хвърля един "жив мост" от факта: на това място в пространството царува определен процес на движение на безцветната материя, - да другия факт: човекът вижда на това място червено. От движение може да бъде изведено само пак движение. И от факта, че едно движение действа върху един сетивен орган и чрез това върху мозъка, следва - според математическия и механичен метод - само, че външният свят причинява в мозъка определени процеси на движение, не обаче, че мозъкът възприема конкретните звуци, цветове, топлинни явления. Това разбра също и Дю Боа Реймонд. Нека прочетем стр.35 от неговата книга "Граници на природознанието" /5то издание/: "каква мислима връзка съществува между определени движения на определени атома в моя мозък от една страна, а от друга страна първоначалните факти, които за мене не мога да бъдат дефинирани, но не могат и да бъдат отречени: аз чувствавам болка, чувствавам радост; усещам сладко, мирише уханието на роза, чувам звук на орган, виждам червено. . . И на стр.34: "движението може да произведе само движение." Ето защо Дю Боа Реймонд е на мнение, че тук трябва да се отбележи една граница на природознанието.

Причината, поради което не можем да изведем факта: "виждам червено" от определен процес на движение, според моето мнение, може лесно да бъде посочена. Качеството "червено" и определен процес на движение са в действителност едно неразделно единство. Разделянето на двата процеса може да се извърши само в понятия, в ума Процесът на движение отговарящ на "червения цвят" няма в себе си никаква действителност; той е една абстракция. Фактът: "виждам червено" е по себе си нещо действително; да искаме да го изведем от един процес на движение е също толкова абсурдно, както извеждането на действителните свойства на едно тяло от сол кристализирано във форма на куб от математическия куб. Ние не можем да изведем от движения никакви сетивни качества не поради това, че съществува някаква граница на познанието, а защото подобно изискване няма никакъв смисъл.

Е. ШЕСТО

Стремежът да бъдат прескочени цветовете, звуците, топлинните явления като такива и да се разглеждат само отговарящите на тях механически процеси, може да произлезе само от вярването, че на простите закони на математиката и на механиката отговаря една по-висока степен на разбираемост отколкото на свойствата и на взаимните отношения на останалите форми на света на възприятията. Но това съвсем не е така. Най-простите свойства и отношения на пространствените и времеви форми се считат за направо разбираеми, защото позволяват да бъдат лесно и напълно обгърнати с по-

глед. Всяко математическо и механическо разбиране е свеждането до прости, ясни при непосредственото съзерцаване факти. Теоремата, че две величини, които са равни на една трета, трябва да бъдат също равни и помежду си, се познава чрез непосредствено съглеждане на факта, който тя изразява. В същия смисъл също и простите събития на света на звуците и цветовете и на останалите сетивни възприятия биват познати чрез непосредствено виждане /възприемане/. Само поради това, че са съблазнени от предразсъдъка, че един прост математически или механически факт е поразбираем отколкото едно елементарно събитие на звуковото или цветно явление, модерните физици заличават специфичното на звука или на цвета и разглеждат само процесите на движение, които отговарят на сетивните възприятия. И понеже не могат да мислят движения без нищо, което се движи, те считат съблечената от всякакви сетивни качества материя като носител на движенията. Който не е завладян от тези предразсъдъци на физиците, трябва да разбере, че процесите на движение са състояния, които са свързани със сетивните качества. Съдържанието на вълнообразните движения, които отговарят на звуковите процеси, са звукови качества. Същото важи и за останалите сетивни качества. Чрез непосредствено съглеждане ние познаваме съдържанието на трептящите движения на света на явленията, а не чрез мислено прибавяне на една абстрактна материя към явленията.

Ж. СЕДМО

Аз знам, че с тези възгледи изказвам нещо, което звучи невъзможно за уши-те на съвременния физик. Аз не мога да застана обаче на становището на Вундт, който в своята Логика* /*В.Вундт, Логика и т.н., т. II, учение за методите, I разд. II изд. Щутгарт 1894 г./ изтъква навиците на мислене на модерните природоизследовател и като свързващи логически норми. Лекомислието, което той проявява при това, става особено ясно на онова място, където говори за опита на Оствалд, да постави на мястото на движещата се материя трептящото движение на енергията. Вундт казва следното: "от съществуването на явленията на интерференция следва необходимостта да се предположи някакво трептящо движение". Но тъй като едно движение без субстрат, който се движи, е немислимо, то с това и извеждането на явленията на светлината от един механически процес е едно неизбежно изискване. Обаче Оствалд се е опитал да избегне последното предположение, като приписва "лъчистата енергия" не на трептенията на една материална среда, а я определя на една намираща се в трептенията енергия. Обаче именно това двойно понятие, съставено от една нагледна и една понятна част, ми се струва да доказва решително, че самото понятие на енергията изисква едно разлагане, което води до елементи на възприятие-

то. Едно действително движение може да бъде определено само като изменение на мястото на един намиращ се в пространството действителен субстрат. Този действителен субстрат може да ни се разкрие само чрез действие на сили, които изхождат от него, или чрез силови функции, за чийто носител ние го считаме. Но че такива силови функции, които могат да бъдат фиксирани само чрез понятия, сами се движат, това ми се струва едно изискване, което не може да бъде изпълнено, без да *прибавим мислена* някакъв субстрат /носител/.

Оствалдовото понятие на енергията стои много по-близо до действителността отколкото предполагаемото "действителният" субстрат на Вундт. Явленията на света на възприятията, светлина, топлина, електричество, магнетизъм и т.н., могат да бъдат сведени до общото понятие на произвеждане на сила, т.е. на енергията. Когато светлината, топлината и т.н. предизвикват едно изменение в едно тяло, с това е извършено именно едно произвеждане на сила. Когато светлината, топлината и т.н. се посочват като енергия, учените са се абстрахирали от специфично свойственото на отделните сетивни качества и разглеждат една обща, общо полагаща им се качественост.

Вярно е, че това качество не изчерпва всичко, което съществува в нещата на действителността; но то е едно действително свойство на тези неща. Напротив понятието за свойствата, които хипотетично предположената от физиците и техните философски защитници *материя* трябва да има, включва в себе си една нелепост. Тези свойства са заети от сетивния свят и трябва да отговарят все пак на един субстрат /носител/, който не принадлежи на сетивния свят.

Непонятно е, как Вундт може да твърди, че понятието за "лъчистата енергия" е по-невъзможно поради това, защото то съдържало една *нагледна* /възприемаема/ и една *понятна* съставна част. Философът Вундт не разбира следователно, че всяко понятие, което се отнася за една вещь на сетивния свят, за сетивната действителност, трябва по необходимост да съдържа една нагледна и една понятна съставна част. Понятието "куб на каменната сол" /кубът, в който е кристализирана каменната сол, бележки на прев./ съдържа всъщност *нагледната* съставна част на сетивно възприемаемата каменна сол и другото, *чисто мислителното*, което стереометрията установява.

3. ОСМО

Развитието на естествената наука последните столетия е довело до разрушението на всички представи, чрез които тази наука може да бъде член на едно схващане на света, което задоволява по-висшите човешки потребности. То е довело до там, че "модерните" научни глави считат за нещо

абсурдно, когато някой говори за това, че *понятията и идеите* също принадлежат на действителността, както и действащите в пространството сили и както изпълващата пространството материя. За тези духове понятията и идеите са продукт на човешкия мозък и нищо повече. Още схоластиците са знаели, как стои въпросът с тези неща. Обаче схоластиката се презира от модерната наука. Тя е презирана, но не е позната. Преди всичко не се знае, кое в схоластиката е здраво и кое болно. Здравото в нея е, че тя е имала едно чувство за това, че понятията и идеите не са само продукти на мозъка, които човешкият дух измисля, за да разбере действителните неща, но че те имат нещо общо с нещата даже повече отколкото материята и силата. Здравото чувство на схоластиците е едно наследство от великите перспективи на светогледите на Платон и Аристотел. Болно в схоластиката е смесването на това чувство с представите, които са се вмъкнали в средновековното развитие на Християнството. Това развитие намира източника на всичко духовно, следователно също и на понятията и идеите, в непознавания, понеже намиращ се вън от света Бог. То има нужда да вярва в нещо което не е от този свят. Обаче едно здраво човешко мислене се придържа към този свят. То не иска да знае за никакъв друг свят. Но то одухотворява същевременно този свят. То вижда в понятията и идеите действителности на този свят също както във възприемаемите чрез сетивата неща и събития. Гръцката философия е едно излияние на това здраво мислене. Схоластиката все още прие в себе си едно предчувствие за това здраво мислене. Обаче тя се стремеше да изтълкува това предчувствие в смисъла на вярата в отвъдния свят, която се считаше за християнска. Не понятията и идеите трябваше да бъдат най-дълбокото, което човекът вижда в процесите на този свят, а Бог, отвъдният свят. Който е схванал идеята за дадена вещ, него нищо не го принуждава да търси още никакъв по-нататъшен "ПРОИЗХОД" на вещта. Той е постигнал това, което задоволява човешката потребност от познание. Но какво ги беше грижата схоластиците за човешката потребност от познание? Те искаха да спасят това, което считаха за християнска представа за Бог. Те искаха да намерят произхода на света в отвъдния Бог, въпреки че тяхното търсене на вътрешността на нещата доставяше само понятия и идеи.

И. ДЕВЕТО

В течение на столетията християнските представи станаха по-действени отколкото смътните чувства, които бяха наследени от гръцката древност. Хората изгубиха чувството за действителността на понятията и идеите. С това те изгубиха обаче също и вярата в *Духа*. Започна обожаването на чисто материалното: в естествената наука започна ерата на Нютон. Сега вече не ставаше дума за единството, което стои на основата на разнообразието

на света. Сега беше отречено всякакво единство. Единството бе сведено до едно "човешка" представа. В природата се виждаше само множеството, разнообразието. Тази обща основна представа беше, която съблзни Нютон, да не вижда в светлината едно първоначално единство, а нещо съставно. Гьоте изложи една част от развитието на естественонаучните представи в "Материали на историята на теорията на цветовете". От неговото изложение може да се види, че поради общите представи, с които естествената наука си служи за схващането на природата, тя е стигнала до нездрави възгледи в теорията на цветовете. Тази наука е изгубила разбирането за това, което е светлината сред редицата качества на природата. Ето защо тя също не знае, как при определени условия светлината се явява оцветена, как цветът се ражда в царството на светлината.

18. ГЬОТЕВИЯТ СВЕТОГЛЕД В НЕГОВИТЕ "СЕНТЕНЦИИ В ПРОЗА"

Човекът не се задоволява с това, което природата предлага доброволно на неговия наблюдателен дух. Той чувствава, че за да произведе разнообразието на нейните творения, тя се нуждае от двигателни сили, които отначало скрива от наблюдателя. Природата не изговаря сама своята последна дума. Нашият опит ни показва, това, което природата може да създаде, обаче тя не ни казва, как става това създаване. В самия човешки дух се намира средството за откриване на двигателните сили на природата. От човешкия дух възникват идеите, които ни дават осветление върху това, как природата произвежда своите творения. Това, което явленията на външния свят крият, то става явно във вътрешността на човека. Това, което човешкият дух измисля като природни закони; то не е измислено допълнително към природата; то е само арената, върху която природата прави да станат видими тайните на нейното действие. Това, което *наблюдаваме* на нещата, е само една част от нещата. Това, което избликва нагоре в нашия дух, когато той застава срещу нещата, то е другата част. Същите неща са тези, които ни говорят отвън, и същите, които говорят вътре в нас. Едва когато съпоставим езикът на външния свят с този на нашата вътрешност, ние имаме пълната действителност. Какво са искали всички истински философи на всички времена? Нищо друго освен да проповядват същността на нещата, която самите тези неща изговарят, когато духът им се предлага като говорим орган.

Когато човекът оставя своята вътрешност да говори върху природата, той разбира, че природата остава зад това, което тя би могла да произведе съобразно своите двигателни сили. Духът вижда това, което опитът съдържа, в неговата съвършена форма. Той вижда, че природата не постига своите намерения с нейните творения. Той се чувствава призван да представи тези

намерения в завършена форма. Той създава форми, в които показва: това е искала природата; обаче тя е могла да го изпълни само до определена степен. Тези форми са произведенията на изкуството. В тях човекът създава по един съвършен начин това, което природата показва несъвършено.

Философът и художникът имат същата цел. Те се стремят да дадат форма на съвършеното, което техният дух вижда, когато оставят природата да действа върху тях. Обаче на тяхно разположение стоят различни средства, за да постигнат тази цел. Във философа проблясва една *мисъл, една идея*, когато той стои срещу един природен процес. В художника се ражда един *образ* на този процес, който показва този процес по-съвършен, отколкото може да бъде наблюдаван във външния свят. Философът и художникът развиват по-нататък наблюдението по различен начин, по различни пътища. Художникът няма нужда да познава двигателните сили на природата във формата, в която те се откриват на философа. Когато той възприема една вещ или един процес, в неговия дух се ражда непосредствено един образ, в който законите на природата са изразени по-съвършено отколкото в съответната вещ или в съответния процес на външния свят. Не е нужно тези закони да се явят в неговия дух във формата на мисълта. Въпреки това познание и изкуство са вътрешно сродни. Те показват *заложените* на природата, които в чисто външната природа не стигат до пълно развитие.

Но когато в духа на един истински художник освен съвършените образи на нещата се изразяват също и двигателните сили на природата във формата на мисли, тогава пред нашия поглед застава особено ясно общият извор на философията и изкуството. Гьоте е един такъв художник. Той ни разкрива същите тайни във формата на едно произведение на изкуството във формата на мисълта. Това, на което дава форма в своите съчинения, той ги изказва в своите студии върху естествената наука и върху изкуствознанието и в своите "Сентенции в проза". Дълбокото задоволство, което блика от тези студии и сентенции, има своята причина в това, че виждаме съзвучието между изкуството и познанието осъществено в една личност. Нещо възвисяващо има в чувството, което възниква при всяка Гьотева мисъл: тук говори някой, който същевременно изразява в идеи, подкрепена чрез чувството. Това, което произхожда от най-висшите потребности на *една* личност, трябва да си принадлежи вътрешно. Гьотевите мъдри учения отговарят на въпроса: каква философия е съобразна на едно истинско изкуство? Аз се опитвам да обрисувам свързано тази философия родена от духа на един истински художник.

Съдържанието на мисълта, което произлиза от човешкия дух, когато този последният застава срещу външния свят е *истината*. Човекът не може да желае никакво друго познание освен едно такова, което той сам произ-

вежда. Който търси зад нещата още нещо, което трябва да означава тяхната същинска същина, той не е осъзнал, че всички питання за същността на нещата произлизат само от човешката потребност: да проникне също с мисълта това, което възприема. Нещата ни говорят и нашият дух говори, когато наблюдаваме нещата. Тези два езика произхождат от същата първична същност и човекът е призван да произведе тяхното взаимно разбира- не. Ето в какво се състои това, което наричаме познание. А това и нищо друго не търси този, който разбира потребностите на човешката природа. Който не стига до това разбиране, на него нещата на външния свят му остават чужди. Той не чува от неговата вътрешност да му говори същността на нещата. Ето защо той предлага, че тази същност е скрита зад нещата. Зад света на възприятия той вярва в още един външен свят. Обаче нещата са външни неща само до тогава, докато само ги наблюдаваме. Когато размишляваме върху тях, те престават да бъдат вън от нас. Ние се слива ме с тяхната същност. Противоположността на обективното външно възприятие и субективния вътрешен свят на мислите съществува за човека само тогава, докато той не познае съпринадлежността на тези светове. Вътрешният свят на човека е вътрешността на природата.

Тези мисли не се опровергават от факта, че различните хора си съставят различни представи за нещата. Те не се опровергават и от това, че организациите на хората са различни, така че не се знае, дали един и същ цвят се вижда по един и напълно същ начин от различни хора. Защото важното не е това, дали хората си образуват същото съждение за едно и също нещо, а това, дали езикът, който вътрешността на човека говори, е именно езикът, който изразява същността на нещата. Отделните съждения са различни според организацията на човека и според становището, от което той разглежда нещата; обаче всички съждения произлизат от същия елемент и водят в същността на нещата. Това може да се изрази в различни отсенки на мислите; но то все пак остава същността на нещата.

Човекът е органът, чрез който природата открива своите тайни. В субективната личност се явява най-дълбокото съдържание на света. "когато здравата природа на човека действа като едно цяло, когато той се чувства в света като в едно велико, красива, достойно и ценно цяло, когато хармоничното чувство на доволство му осигурява едно чисто, свободно очарование, тогава вселената, ако тя би могла да чувства себе си, би възкликнала като че е достигнала своята цел и би се удивила на върха на своето собствено развитие и същество" /*Гьоте, Ванкелман, "Мислене - Виждане - Размисъл", т.16, стр.7/." Целта на вселената и същността на съществуването не се състои в това, което външния свят доставя, а в това, което живее в човешкия дух и произлиза от него. Ето защо Гьоте счита като грешка, когато природоизследователят иска да проникне във вътрешността

на природата чрез инструменти и обективни опити, защото "В самия себе си човекът, доколкото той си служи със своите здрави сетива, е най-великият и най-точен физически апарат, който може да съществува и това е най-голямото нещастие на по-новата физика, че тя някакси отделя експериментите от човека и иска да познае природата само в това, което изкуствени инструменти показват и чрез това иска да разграничи и докаже това, което тя произвежда." "Но в замяна на това човекът стои така високо, че това, което иначе е неизобразимо, се изобразява в него. Какво е една струна и всяко нейно механическо деление спрямо ухото на музиканта? Можем даже да кажем, какво са елементарните явления на природата спрямо човека, който трябва първо да ги обуздае и да ги измени, за да може някакси да си ги асимилира* /*"Сентенции в проза, цит. на др. място стр.351/?"

Човекът трябва да остави нещата да говорят от неговия дух, ако иска да познае тяхната същност. Всичко, което той има да каже върху тази същност, е взето от духовните изживявания на неговата вътрешност. Човекът може да съди за света само от себе си. Той трябва да мисли антропоморфически. В най-простото явление, например в удара на две тела ние внасяме един антропоморфизъм, когато се изказваме върху него. Създението: "едното тяло удря другото", е вече антропоморфизъм. Защото когато искаме да се издигнем над простото наблюдение на процеса, ние трябва да пренесем върху него изживяването, което нашето собствено тяло има, когато то поставя в движение едно тяло на външния свят. Всички физикални обяснения са маскирани антропоморфизми. Ние очовечаваме природата, когато я обясняваме, ние поставяме в нея вътрешните изживявания на човека. обаче тези субективни изживявания са вътрешната същност на нещата. Ето защо не можем да кажем, че човекът не познава обективната истина, "същината" на нещата, защото може да си образува само субективни представи върху тях* /*Възгледите на Гьоте са в мислимо най-острата противоположност с философията на Кант. Философията на Кант изхожда от схващането, че светът на представите се владее от законите на човешкия дух и за това всичко, което идва отвън срещу този свят на представите, може да съществува вътре в него като едно субективно отражение. Според нея човекът не възприема "самата същност" на нещата, а явлението, което се ражда чрез това, че нещата го възбуждат и той свързва тези възбуди според законите на неговия ум и на неговия разум. Че чрез този разум говори същността на нещата, за това Кант и кантианците нямат никакво предчувствие. Ето защо за Гьоте Кантовата философия не можеше никога да означава нещо. Когато усвояваше отделните изречения от нея, той им даваше съвършено друг смисъл, съвършено различен от този, който те имаха в учението на техния автор. От една бележка, която бе намерена едва след откриването на Ваймарския Гьотев Архив, стана ясно, че Гьоте много добре е виждал

противоположността между своето схващане на света и това на Кант. За него основната грешка на Кант се състои в това, че той "счита самата субективна познавателна способност като обект и отделя рязко, но не напълно правилно точката, където субективното и обективното се срещат." Субективното и обективното се събират заедно когато човекът свързва в една единна същност на нещата това, което външния свят изказва и това, което неговата вътрешност позволява да бъде чуто. Обаче тогава напълно престава противоположността между субективно и обективно; тя изчезва в съединената действителност. Аз обърнах вниманието върху това в настоящия труд. Против моите тогавашни изложения полемизира сега К. Форлендер в тетрадка 1 на "Из следвания върху Кант". Той намира, че моят възглед върху противоположността между Гьотевото и Кантовото схващане на света е "най-малко силно едностранчиво и в противоречие с ясните свидетелства на самия Гьоте" и се обяснява "от напълно кривото разбиране на Кантовия трансцендентен метод" от моя страна. Форлендер няма никакво предчувствие за светогледа, в който живееше Гьоте. Да полемизираме с него би било съвсем безполезно за мене, защото ние говорим на различни езици. Колко ясно е неговото мислене, се вижда в това, че при моите изречения той никога не знае, какво се разбира с тях. Например аз направих една забележка към Гьотевото изречение: "щом човекът забелязва предметите около себе си, той ги разглежда по отношение на себе си и с право. Защото цялата негова съдба зависи от това, дали те му харесват или не му се нравят, дали го привличат или го отблъскват, дали са полезни или вредни за него. Този съвсем естествен начин да се гледа на нещата и да се съди за тях, изглежда толкова лесен, колкото и необходим . . . Една далече по трудна работа поемат върху себе си онези, чийто стремеж към познание на предметите на природата за самите тях и в техните отношения помежду им ги кара да наблюдават и да изследват това, което е, а не това, което доставя удоволствие." Моята забележка гласи: "Тук се вижда, как Гьотевият светоглед е точно противоположният полюс на Кантовия. За Кант не съществува въобще никакъв възглед върху нещата, каквито са те в себе си, а само как те се явяват по отношение на нас. Гьоте счита този възглед като свършено второстепен начин да се поставяме в отношение с нещата."

Към това Форлендер казва: "*Тези* /думи на Гьоте/ не искат да обяснят нищо повече освен като увод тривиалната разлика между приятното и истинното. Изследователят трябва да търси това, което е, а не това, което е приятно". Който, както Щайнер се опитва да нарече последните думи, които във всеки случай са твърде второстепенни, като едно поставяне в отношение с нещата, него трябва да го посъветваме първо да си изясни основните понятия на Кантовото учение, например разликата между субективното и обективното усещане, от параграф 3 на критиката на разсъдъчната способност." Но

както ясно се вижда от моето изречение, аз съвсем не съм казал, че въпросният начин да се постави човек в отношение с нещата е този на Кант, а това, че Гьоте не намира Кантовото схващане за отношението между субект и обект съответно на онова отношение, в което се намира човекът, когато той иска да познае, какви са те в тяхната същност. Гьоте е на мнение, че дефиницията на Кант не отговаря на човешкото познание, а на онова отношение, в което човек се поставя към нещата, когато ги разглежда по отношение на приятността и неприятността. Който може, както Форлендер, да разбере така криво едно изречение, може да си спести труда да съветва другите хора по отношение на философското развитие и по-добре първо да си усвои способността да *чете* правилно едно изречение. Всеки може да търси Гьотеви цитати и да ги сравнява исторически; но да ги тълкува в смисъла на Гьотевия светоглед, това във всеки случай не може Форлендер. Не може и дума да става за някаква друга истина освен за една субективна човешка истина. Защото истината е влагането на субективни изживявания в обективна връзка на явленията. Тези субективни изживявания могат даже да приемат един напълно индивидуален характер. Въпреки това те са израз на вътрешната същност на нещата. Ние можем да вложим в нещата само това, което сами сме изживели. Съобразно с това също и всеки човек според своите индивидуални изживявания ще вложи в определен смисъл нещо в нещата. Как аз си тълкувам определени процеси на природата, това не може да бъде напълно разбрано от някой друг, който не изживява вътрешно същото. Обаче съвсем не става дума всички хора да мислят същото нещо върху нещата, а само за това, че когато мислят върху нещата, те да живеят в елемента на истината. Ето защо ние не трябва да разглеждаме мислите на някой друг човек като такива и да ги приемем или да ги отхвърлим, а трябва да ги считаме като вестители на неговата индивидуалност. "онези, които си противоречат и спорят, трябва от време на време да помислят, че не всеки език е разбираем за всеки един"*/* Сентенции в проза, цит. на др. място, стр.355/. "една философия не може никога да предаде една общовалидна истина, а тя описва вътрешните изживявания на философа, чрез които той тълкува външните явления.

Когато дадено нещо изразява своята същност чрез органа на човешкия дух, пълната действителност се ражда само чрез сливането на външно обективното и вътрешно субективното. Човек не познава истината нито чрез едностранчиво наблюдение, нито чрез едностранчиво мислене. Истината не съществува като нещо завършено в обективния свят, а тя е произведена едва чрез човешкия дух в свързка с нещата. Обективните неща са само една част на действителността. Който величае изключително само сетивната

опитност, на не го трябва да възразим заедно с Гьоте. "че опитността е само половината от опитността"* /*Сентенции в проза, цит. на др. място, стр. 503/. "Всичко фактическо е вече теория", т.е. когато човешкият дух наблюдава фактическото, в него се изявява нещо идейно. Схващането на света, което познава същността на нещата в идеите и схваща познанието като едно вживяване в същността на нещата, не е *мистика*. Обаче то има общо с мистиката това, че разглежда обективната истина не като нещо съществуващо във външния свят, а като нещо, което може да бъде обхванато действително във вътрешността на човека. Противоположни я светоглед пренася основите на нещата зад явленията, в една област намираща с е отвъд човешката опитност. Той може да се отдаде или на една сяпа ВЯРА в тези основи, която получава своето съдържание от една положителна религия на откровението, или да създава умствени хипотези и теории върху това, как е устроена тази отвъдна област на действителността. Мистикът като и последователят на Гьотевия светоглед отхвърлят вярата в нещо отвъдно, както и хипотезите върху това отвъдно се придържат към действително духовното, което се изразява в самия човек. Гьоте пише на Якоби: "Бог те е наказал с метафизиката и ти е поставил един кол в плътта, а мене е благословил с физиката". . . . Аз се придържам към богопочитането на атеиста /Спиноза/ и предоставям на вас всичко, което наричате религия или би трябвало да наричате религия. Ти държиш на *вярата* в Бог, аз на виждането." Това, което Гьоте иска *да вижда*, е същността на нещата изразяваща се в неговия идеен свят. Също и мистикът иска чрез потопяването в собствената вътрешност да познае същността на нещата; обаче той отхвърля именно ясения в себе си и прозрачен свят на мислите като негоден за постигането на едно по-висше познание. Той вярва, че трябва да развива не своята способност за образуване на идеи, а други сили на своето вътрешно същество, за да може *да съзерцава* първоосновите на нещата. Обикновено това са неясни усещания и чувства, в които мистикът вярва че може да обхваща същността на нещата. Обаче чувствата и усещанията принадлежат само на субективното същество на човека. В тях не се изразява нищо върху нещата. Само в идеите говорят самите неща. Мистиката е един повърхностен светоглед, въпреки че спрямо хората на разума мистиците се хвалят много с тяхната "дълбочина". Те не знаят нищо върху природата на чувствата, иначе не биха ги считали и като изрази на същността на света; и те не знаят нищо и за света на идеите, за природата на идеите, иначе не биха ги считали за плитки и рационалистични. Те не предчувствуват какво изживяват хората в идеите, които имат действително такива идеи. Обаче за мнозина идеите са само думи. Те не могат да си усвоят безкрайната пълнота на тяхното съдържание. Нищо чудно, че такива хора чувствуват своите празни от идеи думи като *нещо празно*.

Който търси истинското съдържание на обективния свят в своята собствена вътрешност, той може също да постави същественото на *моралния ред на света* само в самата човешка природа. Който вярва, че зад човешката действителност съществува една отвъдна действителност, той трябва също така да търси и извора на моралното в нея. Защото в по-висш смисъл моралното може да дойде само от същността на нещата. Ето защо вярващият в отвъдното приема морални заповеди, на които човекът трябва да се подчинява. Тези заповеди стигат до него или по пътя на едно откровение, или се явяват като такива в неговото съзнание, какъвто е случаят при категоричния императив на Кант. Как този категоричен императив идва в нашето съзнание от отвъдната "същност" на нещата, върху това не се казва нищо. Той е просто налице и човек трябва да се подчини. Философът на опита, който очаква всяко спасение от чистото сетивно наблюдение, вижда в моралното само действието на човешките нагони и инстинкти. От изучаването на тези последните трябва да се получат нормите, които са меродавни за моралното действие.

За Гюте моралното се ражда от идейния свят на човека. Не обективните норми и също не чисто светът на нагоните направляват моралното действие; а ясните в себе си идеи, чрез които самият човек си дава насока. Той следва тези идеи не от дълг, както би трябвало да следва обективно-моралните норми. А също не и по принуждение, както човек следва своите нагони и инстинкти. А той им служи от любов. Той ги обича, както се обича едно дете. Той иска тяхното осъществяване и се застъпва за тях, защото те са една част от неговото собствено същество. *Идеята* е ръководната нишка, а *Любовта* е двигателната сила в Гютевата етика. За него "дълг" има там, където човек обича това, което сам си заповядва* /*Сентенции в проза, цит. на др. място стр.460./.

Едно действоуване в смисъла на Гютевата етика е едно *свободно действоуване*. Защото човекът не е зависим от нищо освен от своите собствени идеи. И той не отговаря пред никого освен пред самия себе си. Още в моята "Философия на свободата"* /*Философия на свободата", "Основи на един модерен светоглед".1изд. Берлин 1894 година; 12-то издание Дорнах 1962 г./

Аз оборих възражението, че последствието от един морален ред на света, в който всеки се подчинява на самия себе си, би трябвало да бъде безредието и дисхармонията на човешкото действоуване. Който прави това възражение, той изпуска изпредвид, че хората са подобни същества и че поради това те никога не ще произведат морални идеи, които чрез тяхното съществено различие ще произведат едно нехармонично съзвучие* /*Колко малко разбиране има у съвременните философи специалисти за моралните възгледи

както и за етиката на свободата и на индивидуализма общо взето, показва следното обстоятелство. В 1893 година в една статия "Бъдеще" /бр.5/ аз се изказах за едно строго индивидуалистично схващане на морала. На тази статия отговори Фердинанд Тьониз в Кил в една брошура "Етична култура и нейната свита. Побъркани Ницшенци в бъдеще и настояще" /Берлин 1893 г./. Той не изнесе нищо друго освен главните принципи приведения във философски формули филистерски морал. Обаче за мене той каза, че "в пътя за Хадес /ада/ не бих намерил по-лош Хермес" от Фридрих Ницше. Наистина действува ми комично, че, за да ме осъди, Тьониз цитира някои от Гьотевите "Сентенции в проза". Той и не пред чувствава, че ако за мене е съществувал някакъв Хермес, това не е бил Ницше, а Гьоте. Аз още в настоящия труд обясних отношението на етиката на свободата като етика на Гьоте. Не бих споменал лишената от стойност брошура, ако тя не бе ше симптоматична за царуващото неразбиране на Гьотевия светоглед в кръговете на философите специалисти.

Ако човекът не би имал способността да създава творения, които да са изградени напълно в смисъла, в който са изградени произведенията на природата, и да покаже нагледно само този смисъл в по-съвършена форма отколкото природата може да стори това, тогава в смисъла на Гьоте не би имало никакво изкуство. Това, което художникът създава, са обекти на природата на една по-висока степен на съвършенство. Изкуството е продължение на природата, "защото като е поставен на върха на природата, човекът вижда отново себе си като една цяла природа, която трябва отново да произведе в себе си един връх. До това той се издига, като се прониква с всички съвършенства и добродетели, създава подбор, ред и хармония и накрая издига до произведението на творения на изкуството* /*Гьоте, Винкелман, Мислене-Гледане-Размисъл, т.16, стр.13 и следв./ . . ". След виждането на гръцките произведения на изкуството в Италия Гьоте пише: "висшите произведения на изкуството са същевременно произведени като най-висши произведения на природата, създадени от човека според истински и природни закони." Спрямо чисто сетивната действителност на опитността произведенията на изкуството са една красива илюзия; за този, който може да вижда по-дълбоко, те са "една изява на тайни природни закони", които без тях не биха никога излезли на бял свят* /*Сентенции в проза, цит. на др. място, стр.494/

Не материята, която художникът взема от природата, прави произведението на изкуството; а само това, което художникът влага от своята вътрешност в творението. Най-висшето творение на изкуството е онова, което ни кара да забравим, че на негова основа стои една природна материя и което събужда

нашият интерес единствено чрез това, което художникът е направил от тази материя. Художникът създава своите форми по начина на природата; обаче той създава тези форми не както самата природа. Струва ми се, че в тези изречения са изразени главните мисли, които Гьоте е вложил в своите афоризми върху *изкуството*.

19. ИЗГЛЕД КЪМ ЕДНА АНТРОПОСОФИЯ ПРЕДСТАВЕНА В ОЧЕРК.*

/*Заклучителна глава в книгата на Рудолф Щайнер: "Загадки на философията", 7-мо издание, Щутгарт 1955 г./

Който разглежда развитието на философските светогледи до нашето съвремие, на него могат да се разкрият в търсенето и стремежа на мислещите личности подтечения, които някакси не стигат до тяхното съзнание, а живеят инстинктивно. В тези течения действуват сили, които дават на идеите на мислителите насока, а често път и също и формата, върху която обаче техният изследващ духовен поглед не иска да се насочи непосредствено. Като тласкани от скрити сили, в които те обаче не искат да се впуснат, даже пред които отстъпват в уплаха: така се явяват често пъти изложенията на тези мислители. Такива сили живеят в мислите на Дилтей, на Ойкен, на Коен. Това, което се твърди в света на тези мисли, е израз на познавателни сили, от които философите са наистина несъзнателно овладени, които обаче не намират никакво съзнателно разгръщане в техните идейни построения.

В много идейни построения се търси сигурност, положителност на познанието. Насоката, която е следвана, поема своята изходна точка повече или по-малко от представите на Кант. При оформлението на мислите действуват естественонаучния начин на мислене, определяйки това оформление съзнателно или несъзнателно. Но че в "себесъзнателната душа" трябва да се търси изворът, от който трябва да се черпи познанието, за да се добие светлина и върху извъндушевия свят, това мнозина предчувствуват. И почти всички са овладени от въпроса: как стига себесъзнателната душа до там, да счита това, което изживява в себе си, като откровение на една истинска действителност? Всекидневният сетивен живот се е превърнал в "илузия" затова, защото в течение на философското развитие себесъзнателният АЗ се е намерил все повече изолиран в самия себе си със своите вътрешни изживявания. Той е стигнал до там, да вижда даже във възприятията на сетивата само вътрешни изживявания, които в самите себе си не издават никаква сила, чрез която би могла да им се гарантира съществуване и трайност в действителността. Чувствува се, колко много зависи от това, да се намери в себесъзнателния АЗ една опорна точка за познанието. Обаче в изследването, което е възбудено от това чувство, се стига до

възгледи, които не доставят средствата, за да се потопи човек с Аза в един свят, който може да носи по задоволителен начин съществуването.

Който търси обяснение на това състояние на нещата, може да го начина, по който душевното същество, откъснато от външната действителност чрез развитието на философията, се е поставило към тази действителност. То се чувства заобиколено от един свят, който му се разкрива първо чрез сетивата. Обаче душата е стигнала до проява внимание и към нейната самостоятелност, към нейното вътрешно творческо изживяване. Тя чувства като една неопровержима истина, че някаква светлина никакъв цвят не може да се изяви без едно око усещащо светлина и цветове. Така тя чувства творческото още в дейността на окото. Но щом окото произвежда самотворчески цвета - така трябва да мислим в смисъла на философията -, къде ще намеря аз нещо, което съществува в себе си, което дължи своето съществуване не само на моята творческа сила? А щом вече откровенията на сетивата се прояви на собствената сила на душата: не трябва ли до още по-висока степен мисленето да бъде тази, която иска да добие представи върху една истинска действителност? Не е ли осъдено това мислене да създава образи на представите, които се коренят в характера на душевния живот, но които никога не могат да крият в себе си нещо, което гарантира с известна сигурност проникването до изворите на съществуването? Такива въпроси изникват навсякъде от по-новото развитие на философията.

Докато хората вярват, че в света, който се разкрива чрез сетивата, е дадено нещо завършено, нещо почиващо на себе си, което трябва да бъде изследвано, за да бъде позната неговата вътрешна същина, те не ще могат да излязат от объркаността, която се получава чрез горепосочените въпроси. Човешката душа може да създаде своите познания само *самотворчески* в себе си. Това е едно убеждение, което оправдано се е развило от предпоставките, които бяха описани в главата на тази книга "Светът като илюзия" и при описанието на мислите на Хамерлинг. Но тогава, щом човек изповядва това убеждение, той не може да премине определена опасна пречка на познанието, освен като си представи: светът на сетивата съдържа истинските основи на своето съществуване в себе си; и с това, което самата душа създава, той трябва някакси да изобразява нещо, което се намира вън от душата.

Само едно познание може да изведе над тази опасна пречка, което схваща с духовното око, че всичко, което сетивата възприемат, не се представя чрез своята собствена същност като една завършена в себе си действителност, а като нещо незавършено, някакси като една *половина действителност*.

Щом предположим, че във възприятията на сетивния свят имаме една пълна действителност пред себе си, ние никога не ще стигнем да намерим отговор на въпроса: какво имат да прибавят чрез познанието самотвор-

ческите произведения на душата към тази действителност? Ще трябва човек да остане при мнението на Кант: човек трябва да счита своите познания като собствени произведения на своята душевна организация, а не като нещо, което му се разкрива като една истинска действителност. Щом действителността се намира устроена в нейната особеност *вън* от душата, тогава душата не може да произведе това, което отговаря на тази действителност, а само нещо, което изтича от нейната собствена организация.

Всичко се превръща в нещо друго, щом познаем, че с това, което създава самотворчески в познанието, организацията на човешката душа не се отдалечава от действителността, но че в живота, който развива ПРЕДИ всяко познание, тя си изобразява един свят, който *не* е действителният. Човешката душа е така поставена в света, че поради нейната собствена същина тя прави нещата различни от това, което те са в действителност. В известно отношение прав е Хамерлинг, когато мисли: "определени възбуди създават мириса в нашия обонятелен орган". Следователно розата не мирише, когато някой не я мирише. . . Ако това не ти е ясно, любезни читателю, и ако твоят ум настръхва пред този факт като един плашлив кон, тогава недей чети нито ред по-нататък; "остави тази книга и всички други книги, които говорят за философски неща, остави ги непрочетени; защото тогава на тебе ти липсва необходимата способност да схванеш безпристрастно един факт и да го задържиш в мисли." *Как* се явява сетивният свят, когато човек застава непосредствено пред него, това зависи от същината на неговата душа. Но не следва ли тогава, че той произвежда това явление на света чрез *своята душа*? Но едно безпристрастно наблюдение показва, как недействителният характер на външният сетивен свят произхожда от това, че когато застава непосредствено пред нещата, човекът подтиска в себе си това, което действително им принадлежи. Когато след това разгърне своя самотворчески вътрешен живот, когато остави да възлезе от глъбините на неговата душа това, което дреме в тези глъбини, тогава към това, което е видял със сетивата, той прибавя нещо друго, което превръща полудействителното в нещо напълно действително в познанието. Присъщо е на същината на душата, *да заличи, да угаси* при първото виждане на нещата нещо, което принадлежи на тяхната действителност. Ето защо за сетивата те са такива, каквито не са в действителност, а такива, каквито ги прави душата. Обаче *тяхният илюзионен характер* /или тяхното чисто явление/ се дължи на това, че първо душата им е отнела това, което им принадлежи. Но когато човек не спира при първото възприемане на нещата, в познанието той им добавя това което разкрива вече тяхната пълна действителност. Душата не прибавя чрез познанието нещо към нещата, което по отношение на тях е един недействителен елемент *преди* познанието тя им е отнела нещо, което принадлежи на тяхната истинска действителност. Задачата на филосо-

фията ще бъде да разбере, че явният за човека свят е една илюзия, преди той да застане *познавайки* пред него, но че пътят на познанието показва посоката към пълната действителност. Това което човекът създава самотворчески в познанието, се явява преди това като едно вътрешно откровение на душата, понеже, преди да има изживяването на познанието, човек трябва да се затвори за това, което идва от същността на нещата. Той не може още да види в нещата това, когато отначало само застава срещу тях. В познанието той си разкрива самотворещото това, което отначало е скрито. Но когато човек счита, че това което първо е възприел, е една действителност, тогава създаденото в акта на познанието ще му се яви така, като че той самият го е прибавил към тази действителност. Познае ли, че трябва да търси в нещата това, което той привидно сам е създал, и че той самият го е държал първо далече от своя поглед върху нещата, тогава той ще почувствува, как познанието е един действителен процес, чрез който душата се сраства прогресивно с мировото битие, чрез който тя разширява своето вътрешно изолирано изживяване до изживяването на света.

В една малка книжка "Истина и Наука", която излезе от печат през 1892 година, авторът на настоящата книга направи един слаб опит да обоснове философски онова което току-що бе изложено. Той говори там за перспективи, които съвременната философия трябва да си разкрие, ако иска да премине опасната подводна скала, която възниква за нея по естествен начин чрез нейното развитие. В тази книжка е изложена една философска гледна точка с думите: "не първата форма, в която действителността застава срещу човешкия аз, е тяхната истинска форма, а последната, която азът прави от нея. Онази първа форма е въобще без значение за обективния свят и има такова значение само като основа за процеса на познанието. Следователно не онази форма на света, която теорията и дава, е субективната, а напротив онази, която първо е дадена на Аза." Едно по-нататъшно развитие на тази гледна точка съставлява по-късният опит на автора "Философия на Свободата" /излязла в 1894 г., 44.-48.хил. Щутгарт 1955 г./ Там той се старае да даде философските основи за един възглед, за който се споменава в гореспоменатата книга както следва: "не в самите неща се крие причината, че те ни са дадени първо без съответните понятия, а в нашата духовна организация". Нашето цялостно същество функционира така, че при всяка вещь на действителността елементите се вливат в нея от две страни, тези елементи, които имат значение за вещица: от страна на възприемането и от тази на мисленето. . Да схвана нещата така, както аз съм организиран, това няма нищо общо с тяхната природа. Разрезът между възприемане и мислене съществува едва в момента, когато аз, наблюдаващият, заставам срещу нещата. . "А на стр. 255 и следващите: "възприятието е онази част на действителността, която е даде на обективно, понятието онази част, която е

дадена субективно /чрез интуиции/. Нашата духовна организация разкъсва действителността на тези два фактора. Единият фактор се явява на възприемането, другият на интуицията. Едва връзката на двата фактора, включващото се закономерно във вселената възприятие, е пълната действителност. Ако разглеждаме само възприятието за себе си, ние нямаме никаква действителност, а един хаос лишен от свързка; ако разглеждаме закономерността на възприятията за себе си, тогава имаме работа само с абстрактни понятия. Не абстрактното понятие съдържа действителността, а мислителното наблюдение, което не разглежда едностранчиво за себе си понятията, нито възприятието, а връзката и на двете."

Който може да приеме посочените тук гледища като свои, той добива възможността да си представя плодотворната действителност свързана с неговия душевен живот в неговия себесъзнателен Аз. Този е възгледът, към който се стреми философското развитие от Гръцката епоха насам и който е показал своите първи ясно доловими следи в светогледа на Гьоте. Стига се до познанието, че този себесъзнателен Аз не изживява себе си изолирано вътре в себе си и вън от обективния свят, а напротив неговото откъсване от този свят е само едно явление на съзнанието, което може да бъде преодоляно. Преодоляна чрез това, което му дава разбирането, че като човек той трябва да прояви в определено състояние на развитието една преходна форма на Аза, като изтласка вън от съзнанието силите, които свързват душата със света. Ако тези сили биха действували непрестанно в съзнанието, тогава човек не би развил едно пълно силно, почиващо в себе си себесъзнание. Той не би могъл да изживее себе си като себесъзнателен Аз. Следователно развитието на себесъзнанието зависи именно от това, че на душата е дадена възможността да възприема света без онази част на действителността, която на определена степен, а именно на онази, която стои преди познанието, себе съзнателният *Аз заличава, угасва*. Следователно мировите сили на този член на действителността работят върху душевното същество така, че се оттеглят в скритост, за да позволят да просияе в пълна сила себесъзнателният АЗ. Следователно този себесъзнателен АЗ трябва да разбере, че той дължи своето себепознание на един факт, който разпростира едно було върху познанието на света. Чрез това по необходимост се обуславя, щото всичко, което води душата до пълно силното, енергично изживяване на АЗа, закрива по-дълбоките основи, в които се корени този АЗ. Обаче всяко познание на обикновеното съзнание е такова, че то произвежда пълната сила на себесъзнателния АЗ. Човек чувства себе си като един себесъзнателен Аз благодарение на това, че възприема със своите сетива един външен свят, че изживява себе си вън от този свят и стои в такова отношение с този външен свят, което на определена степен на научното изследване прави "този свят да се яви като илюзия". Ако всичко това не би

било така, тогава не би се явил себе съзнателният Аз. Следователно, когато в познанието се стремим само към това, да копираме това, което вече наблюдаваме преди познанието, ние не постигаме никакво истинско изживяване *в пълната* действителност, а само едно копие на "половината действителност"

Ако приеме, че нещата стоят така, ние не можем да търсим отговора на загадъчните въпроси на философията в изживяването на душата, които се предлагат на обикновеното съзнание. Това съзнание е призвано да усили себесъзнателния Аз; стремейки се към тази цел, то трябва да забули погледа за връзката на аза с обективния свят, следователно не може да покаже, как душата е свързана с истинския свят. С това е посочена причината, защо едни стремеж към познание, което иска да напредне философски със средствата на естественонаучния начин на мислене или с друг и подобни, винаги трябва да стигне до една точка, където преследваното се разпада в познанието. В настоящата книга трябваше да покажем това разпадане у много мислители на новото време. Защото в действителност научният стремеж на новото време работи със средства на научните мислители, които служат на откъсването на себесъзнателния Аз от истинската действителност. И силата и величието на науката, именно на естествената наука, почива на безрезервното прилагане на *тези* мислителни средства.

Отделни философи, като Дилгей, Ойкен и други, насочват философското наблюдение върху себенаблюдението на душата. Обаче това, което те разглеждат, са онези изживявания на душата, които образуват основата на себесъзнателния АЗ. Поради това те не проникват до онзи извор на света, в който изживяванията на душата бликат от истинската действителност. Тези извори не могат да се намерят там, където със своето обикновено съзнание душата застава първо срещу самата себе си наблюдавайки се. Ако иска да стигне до тези извори, душата трябва да проникне вън от това обикновено съзнание. Тя трябва да изживее нещо в себе си, което това съзнание не може да и даде. Отначало едно такова изживяване се явява на обикновеното познание като пълна нелепост. Душата трябва да изживее себе си *със знание* в един елемент, без да внася своето съзнание със себе си в този елемент. Тя трябва да надхвърли съзнанието и въпреки това да остане същевременно съзнателна! И все пак: в своя философски стремеж хората или ще стигнат все по-далече до нещо невъзможно, или ще трябва да си отворят изгледа за това, че "гореспоменатата нелепост" е само привидна и че именно тя показва пътя, по който трябва да се търси помощ в разрешаването на загатките на философията.

Трябва да си признаем, че пътят "във вътрешността на душата" трябва да бъде съвършено различен от този, който са избрали някои светогледи на по-новото време. Докато хората вземат душевните изживявания такива,

каквито те се предлагат на обикновеното съзнание, те не ще стигнат в дълбините на душата. Те ще спират при това, което тези дълбини изкарват на повърхността. Светогледът на Ойкен се намира в това положение. Трябва да се стремим да проникнем под повърхността на душата. Обаче това не може да се постигне с обикновените средства на душевното изживяване. Силата на тези средства се крие именно в това, че те задържат душата в това обикновено съзнание. Средства за проникване по-дълбоко в душата се предлагат тогава, когато насочваме поглед върху онова, което съдейства в обикновеното съзнание, но в неговата работа никак не прониква в това съзнание. Когато човекът мисли, неговото съзнание е насочено върху мислите. Той иска да си представи нещо чрез мислите; той иска да мисли правилно в обикновения смисъл. Но човек може да насочи своето внимание и върху нещо друго. Той може да обхване дейността на мисленето като такова в духовното око. Може например да постави една мисъл в центъра на съзнанието, която мисъл не се отнася за нищо външно, която той си представя като един символ, при който оставя напълно настрана това, че той изобразява нещо външно. Човек може да постоянства в задържането на един такава мисъл. Той може да се вживее напълно само във вътрешната работа на душата, когато постъпва по този начин. Важното тук не е човек да живее в мисли, а това, да изживява дейността на мисленето. По този начин душата се освобождава от това което тя върши в нейното обикновено мислене. Когато продължи достатъчно дълго такава вътрешно упражнение, след известно време тя ще разбере, как е навлязла в изживявания, които я отделят от онова мислене и образуване на представите, което е свързано с телесните органи. Същото може да се направи и с чувствуването и волението на душата, даже и с усещането, с възприятието на външните неща. По този път ще се постигне нещо само тогава, когато човек не се плаши пред това, да си признае, че себепознанието на душата не може да се предприеме просто, като той насочва погледа си в своята вътрешност, а напротив към това, което може да се разкрие чрез вътрешната работа на душата. Чрез една вътрешна работа на душата, която чрез вътрешно упражнение стига до едно такова постоянство във вътрешната дейност на мисленето, чувствуването и волението, че тези изживявания се "сгъстяват" някакси духовно. Тогава в това "сгъстяване" те разкриват тяхната вътрешна същност, която не може да бъде възприемана в обикновеното съзнание. Чрез такава психическа работа човек открива, че за възникването на обикновеното съзнание психическите сили трябва така да се "изтънят" и че в това изтъняване те стават невъзприемаеми. Психическата работа, която разбираме тук, се състои в едно *безкрайно повишение* на душевните способности, които и обикновеното съзнание познава, но които то не използва в такава завишеност. Това са способностите на вниманието на любвеобилното от-

даване на изживяното от душата. За да се постигне горното, тези способности трябва да бъдат до такава степен завишени, че да действуват като изцяло нови душевни сили.

Постъпвайки по този начин, човек долавя в душата едно действително изживяване, чиято собствена същност се изявява като такава, която е независима от органите на тялото. Това е един духовен живот, който мисловно не трябва да бъде смесван с това, което Дилтей и Ойкен наричат духовен свят. Защото ТОЗИ духовен свят може да бъде изживян от човека само тогава, когато човек е свързан с органите на своето тяло. Духовният живот, който разбираме тук, не съществува за душата, която е свързана с тялото.

И като една първа *опитност* на този добит нов духовен живот се представя истинското познание на обикновения душевен живот. В действителност и този душевен живот не е произведен чрез тялото, а той протича вън от тялото. Когато виждам един цвят, когато чувам един звук, аз изживявам цвета, звука не като резултат на тялото, а като себесъзнателен Аз, аз съм свързан с цвета, със звука намиращи се вън от тялото. Тялото има задачата да действа така, че то може да бъде сравнено с едно огледало. Когато обикновеното съзнание съм свързан само психически с един цвят, поради устройството на това съзнание аз не мога да възприемам нищо от цвета. Както не мога да вида моето лице, когато гледам пред себе си. Но щом пред мене стои едно огледало, аз виждам това лице като тяло. Когато не стоя пред огледалото, аз съм тялото, аз изживявам себе си като такова тяло. Стойки пред огледалото, аз възприемам тялото като образ в огледалото. Така е и със сетивното възприятие - разбира се трябва да се има предвид недостатъчността на едно сравнение. Аз живея с цвета ВЪН от моето тяло; чрез дейността на тялото /на окото, на нервната система/ цветът се превръща за мене в съзнателно възприятие. Тялото не е един производител на възприятия, на душевния живот въобще, а това човешко тяло е един огледален апарат на това, което става душевно-духовно вън от тялото. Чрез един такъв възглед теорията на познанието е поставена върху една пълна перспектива основа. "човек ще стигне. . до една. . .представа за "Аза" по пътя на теорията на познанието, когато той си представя този аз намиращ се навътре в телесния организъм и се оставя впечатления да му бъдат дадени "от вън", а когато постави този "Аз" в закономерността на нещата и вижда в организма на тялото само едно огледало, което отразява намиращото се вън от тялото тъкане на аза в истинската същност на света чрез дейността на органите на тялото срещу самия Аз." С тези думи се опита авторът на настоящата книга /"Загадки на Философията"/ да охарактеризира плуващата пред него перспектива към една теория на познанието в една сказка, която беше разработил на проведения през 1911 година в Болоня философски конгрес: "Психологическите основи и становището на Духов-

ната наука по теорията на познанието” * / *Отпечатана в Щайнерово-джобно издание том 4, стр.16 и следв./”.

През време на човешкия сън отразяващото взаимодействие между тялото и душата е непрекъснато; "Азът" живее само в тъкането на душевно-духовното. Обаче за обикновеното съзнание не съществува изживяване, когато тялото не отразява изживяванията. Ето защо сънят протича безсъзнателно. Чрез горепосочените и други подобни психически упражнения се стига до там, душата да развие едно съзнание различно от обикновеното. Чрез това тя добива способността не само да изживява душевно-духовно, но също и така да засили изживяното в себе си, че то да се отрази така да се каже в самото себе си без помощта на тялото и по този начин да стигне до духовното възприятие. И едва в така изживяното душата може да познае истински себе си, може да изживее себе си в своето същество съзнателно. Както споменът извиква като по вълшебен начин минали факти на физическото изживяване от дълбините на душата, така и пред една душа, която се е подготвила чрез горепосочените упражнения, изникват от дълбините на вътрешността истински изживявания, които не принадлежат на света на сетивното битие, а принадлежат на един свят, в който душата има своята основна същина.

Твърде близко е сега до ума, че някой от вярващите в съвременния начин на мислене ще окачестви този свят, който се явява тук като принадлежащ на областта на грешките на паметта, на илюзиите, на халюцинациите, на самовнушенията и тем подобни. На това можем да възразим, че един сериозен стремеж на душата, който работи в посочения път, намира във вътрешното състояние на духа, което тя си е възпитала, такива сигурни средства, за да различава илюзията от духовната действителност, както в обикновения живот при едно *здро*во устройство на душата човек може да различава фантастичните образи от едно възприятие. Напразно ще се търсят теоретически доказателства, че горехарактеризираният свят е действителен; но такива доказателства не съществуват също и за действителността на света на възприятията. Как трябва да се съди, върху това решава самото *изживяване* в единия както и в другия случай.

Това, което задържа мнозина да предприемат стъпката, която според това изложение е единствено за философските загадки, то е, че те се страхуват да не би чрез една такава стъпка да изпаднат в областта на една мъглива мистика. Който предварително няма в себе си влечението на душата към такава мъглива мистика, той ще си отвори по описания път достъпна до един свят на душевното изживяване, който е в себе си така кристално ясно, както математическото идейно построение. Обаче ако човек има склонност да търси духовното в "тъмното неизвестно", в това, "което не може да бъде

обяснено", той не ще може да се ориентира в този път нито като негов познавач, нито като негов противник.

Лесно може да се разбере също, че такива личности, които искат да считат начина на мислене, с който си служи естествената наука за познанието на сетивния свят е единствено верният научен път, ще се опълчат силно против изнесеното тук. Въпреки това, този, който се освободи от тази едностранчивост, може да познае, че именно в истинския естественаучен *подход* лежи основата за едно приемане на тук описаното. В идеите, които бяха описани в настоящата книга като такива на новия естественаучен начин на мислене, ние имаме най-добри мисли за упражнение, на които душата може да се отдаде и да постоянствува в тях, за да се освободи в нейното вътрешно изживяване от свързаността с тялото. Който използва тези естественаучни идеи, за да постъпва с тях така, както бе описано в настоящите изложения, той ще открие, че мисли, които първоначално изглеждат определени само за да изобразяват природните процеси, при вътрешното духовно упражнение действително освобождават душата от тялото, и че Духовната наука, която разбираме тук трябва да съставлява едно продължение на психически правилно изживявания естественаучен начин на мислене.

Ние *изживяваме със знание* същността на човешката душа, когато я търсим по горехарактеризирания път. Развитие на философските светогледи през гръцката епоха е довело до раждането на мисълта в полето на тези светогледи. По-късно напредъкът на това развитие се състоеше в това, чрез изживяването на мисълта да насочи и доведе философското разглеждане до себесъзнателния Аз. Гьоте се стремеше в себе съзнателния Аз към такива изживявания, които, бидейки преработени от човешката душа, поставят същевременно душата в областта на онази действителност, която е недостъпна за сетивата. Когато той се стреми към една такава идея за растението, която не може да бъде виждана със сетивата, която въпреки това съдържа свръхсетивната същина на всички растения, така че изхождайки от нея човек да измисли всички растения, които е възможно да живеят, с такъв един духовен подход Гьоте стои на посочената тук почва. След това Хегел виждаше в мислителното изживяване на самата човешка душа "пребиваването в истинската същност на света"; за него светът на истинските мисли стана вътрешна същност на света. Едно безпристрастно проследяване на философското развитие показва, че изживяването на мислите наистина е било елементът, чрез който себесъзнателния Аз трябваше да бъде поставен на

собствената си основа, че трябва да се премине над изживяването на мислите към едно такова душевно изживяване, което води над обикновеното съзнание. Защото също и Хегеловото изживяване на мислите протича още в областта на това обикновено съзнание.

По този начин в душата се открива изгледът за една действителност, която е недостъпна за сетивата. Това, което изживява в душата чрез проникването в ТАЗИ действителност, се представя като по-дълбока същност на душата към изживения посредством тялото външен свят? Душата, която изживява себе си по посочения начин освободена от тялото, се чувства в едно душевно-духовно тъкане. Тя е с духовното вън от тялото. И тя знае, че и в обикновения живот е вън от това тяло, което и позволява само като един огледален апарат да има възприятия. Чрез това за нея духовното изживяване е така повишено, че в действителност и се разкрива един нов елемент. Съзерцания върху духовния свят по начина на Дилтей или Ойкен намират като духовен свят сбора от културни преживявания на човечеството. С този свят като единствен доловим свят на духа ние не стоим на почвата на естествено научния начин на мислене. Целокупността на съществата на света се подрежда за естественонаучния поглед така, че физическия човек в неговото индивидуално съществуване се явява като едно резюме, като едно единство, към което сочат всички други природни процеси и природни същества. Културният свят е онова, което е създадено от този човек. Обаче той не е едно индивидуално единство от по-висш род по отношение на индивидуалността на човека. Духовната наука, която разбираме тук, сочи на едно изживяване, което душата може да има независимо от тялото. А това изживяване се изявява като нещо индивидуално. То се явява като един по-висш човек, който стои към физическия човек както към своя инструмент. Това, което човек чувства чрез духовното изживяване на душата освободена от тялото, е едно духовно-душевно единно човешко същество, което принадлежи на един духовен свят така, както физическото тяло принадлежи на физическия свят. Когато душата изживява това свое духовно същество /същност/, тя познава също, че то стои в определено отношение към тялото. Тялото се явява от една страна като едно отделени е от духовно-душевното същество, приблизително така, че можем да си позволим сравнението с охлювата черупка, която обгръщайки охлюва, се получава като едно негово копие. От друга страна духовно-душевното се явява като сборът от сили в растението, които след като растението се е развило, след като то е завършило своето развитие чрез листата и цветовете, се събират в зародиша /семето/, за да образуват заложицата за едно ново растение. Ние не можем да изживеем /да почувствуваме/ духовно-душевния човек, без същевременно чрез изживяването да знаем, че в този човек се съдържа нещо, което иска да се оформи в един нов физически човек. Да се оформи в един та

къв физически човек, който чрез своя живот във физическото тяло си е събрал сили, които могат да се проявят в това настоящо физическо тяло.

Наистина това настоящо физическо тяло е дало на душата възможност да има изживявания във връзка с външния свят, които правят от духовно-душевния човек нещо различно от това, което той е бил, когато е навлязъл в живота в това физическо тяло; но това тяло е твърде определено оформено, поради което духовно-душевният човек не може да го преобрази според изпитаните в него изживявания. Така в човека се намира едно духовно-душевно същество, което съдържа заложбата за един нов човек.

Такива мисли могат да бъдат тук само бегло засегнати. Това, което те съдържа, открива перспективата за една Духовна наука, която е нейната вътрешна същина е изградена по образа на естествената наука. Този, който обработва една такава наука, ще постъпи както постъпва ботаникът. Този последният проследява растенията, как то пуска корен, развива стъбло и листа, по-нататък развива цветове и плодове. В плода той намира зародиша на новия растителен живот. И когато вижда да се ражда едно ново растение, той търси неговия произход в зародиша, който се е получил от едно друго растение. Ученият на духовната наука ще проследи, как един човешки живот, независимо от неговата външна страна, развива също и една вътрешна същност; той ще констатира, как външните изживявания умират подобно на листата и цветовете на растението; но вътре той ще проследи духовно-душевната ядка, която подслонява в себе си заложбата за един нов човек. В човека, който влиза в живота чрез раждането, той ще види да идва отново в сетивния свят онова, което е излязло от него чрез смъртта. Той ще се научи да наблюдава, как онова, което е предадено на човека във физическото наследствено течение от предците, е само веществото, материалът, който духовно-душевният човек изгражда оформяйки го, за да доведе до физическото съществуване това, което се е образувало зародишно в един предхождащ живот.

От гледна точка на този светоглед човекът ще види някои неща на науката за душата /психологията/ в една нова светлина. Ще обърнем вниманието само върху едно. Нека наблюдаваме, как човешката душа се променя, преобразява се чрез изживявания, които в известен смисъл представляват едно възвръщане на предишни изживявания. Когато сме чели една пълна със значение книга в нашата двадесета година и след това отново я прочитаме в нашата четиридесета година, ние я чувстваме като един друг човек. И когато запитаме безпристрастно за причината на този факт, получава се, че това, което сме приели чрез книгата в двадесетата година, продължава да живее в нас и е станало една част на нашето собствено същество. Ние имаме в нашето собствено духовно-душевно същество силата, която се намира в книгата; и в четиридесетата година на човека в тази книга се намира тази

сила, която е проникнала в човека. Така е и с опитностите на живота. Те стават самия човек. Те живеят в неговия "Аз". Но ние виждаме също, че през време на един живот това вътрешно нарастване на силата на по-висшия човек трябва да остане в духовно-душевна форма. И ние забелязваме също и другото, че този човек се стреми да стане достатъчно силен, за да се изяви в тялото. За да постигне това, пречка се явява телесната определеност в дадения живот. Обаче вътре в човека живее като заложба зародишът, който иска да образува с добитото един нов човешки живот, както вътре в растението зародишът живее за едно ново растение.

Към това се прибавя още, че вживяването на душата в независимия от тялото духовен свят позволява истински духовно-душевното да се яви в нейното съзнание по един подобен начин, както в спомена изплува миналото. Но това духовно-душевно естество се оказва надхвърлящо отделния живот. Както това, което сега нося в моето съзнание, съдържа в себе си резултатите на моето минало физическо изживяване, така и на душата минала през горепосочените упражнения се разкрива цялото физическо изживяване, особено оформяне на тялото, като образувано от духовно-душевното същество, което е предходило образуването на тялото. И този предхождащ образуването на тялото живот се явява като живот прекаран в един чисто духовен свят, в който душата е живяло, преди тя да може да развие в един нов физически живот зародишните заложи на един минал физически живот. Човек трябва да се затвори пред толкова явната възможност, че силите на човешката душа са способни да се развият, когато той се възпротивява да признае, че истина говори една душа, която мимоходом изказва своята опитност, че чрез нейната работа тя действително е стигнала до там, да знае за един духовен свят в едно съзнание отклоняващо се от обикновеното. И това знание води до духовното обгръщане на един свят от който става нагледно, че истинската същност на душата се намира зад обикновеното изживяване; че тази истинска същност се запазва духовно след смъртта, както зародишът на растението се запазва физически след смъртта на това растение. То води до познанието, че човешката душа живее в повтарящи се земни съществувания има едно чисто духовно съществуване.

От такава гледна точка приемането на един духовен свят добива действителност. Самите човешки души са тези, които пренасят постигнатото от една културна епоха в по-късната. Душата се явява във физическия живот с определено вътрешно устройство, чието развитие се долавя, когато човек не е така пристрастен, *да иска* да вижда в това развитие само резултата на физическото наследство. Това, което се явява като духовен свят в културния живот, за който говорят Дилтей и Ойкен, има такава форма, че следващото е постоянно непосредствено свързано с преходащото. Обаче в това напредване се поставят човешките души, които донасят със себе си резул-

тата на техните минали съществувания във формата на вътрешно душевно настроение, които обаче трябва да усвоят чрез външно учение това, което се е развило във физическия културен свят през времето, когато те са се намирали в чисто духовно съществуване.

В едно историческо изложение не може да се даде пълното обяснение върху засегнатия тук въпрос. Който търси едно такова обяснение, него аз си позволявам да насоча към моите книги върху Духовната наука. Ако и тези книги да се стремят да дадат в една най-общодостъпна форма на описание светогледа, чиито гледни точки и цели са скицирани тук, все пак аз вярвам, че е възможно да се познае и в дрехата на тази форма на описание, как този светоглед почива на една сериозно преследвана философска основа и от тази основа се стреми да проникне в света, който човешката душа може да види, когато тя добие чрез вътрешната работа способността да наблюдава без помощта на тялото.

Един от учителите на този светоглед е самата история на философията. Разглеждането на тази история показва, че ходът на философската работа напират към един светоглед, който не може да бъде постигнат в обикновеното съзнание. В описанията на представителните мислещи личности се показва в разнообразните форми, как философите са се опитвали да изследват себесъзнателния Аз от всички страни, със средствата на обикновеното съзнание. Едно теоретическо обяснение, защо тези средства трябва да дойдат до незадоволителни точки, не влиза в рамките на едно историческо изложение. Въпреки това историческите факти сами изразяват ясно, как обикновеното съзнание, проучено от всички страни, не може да стигне до там, да реши въпроси, което то все пак трябва да постави. И защо на обикновеното, а също и на привычното научно съзнание трябва да липсват средствата за разработката на тези въпроси, това трябваше да покаже от една страна тази заключителна глава. От друга страна тя трябваше да изложи, накъде се стремят несъзнателно охарактеризирани светогледи. Ако от определена гледна точка тази последна глава не принадлежи вече на същинската история на философията, от друга гледна точка обаче тя ще се яви като оправдана, а именно от една такава, за която резултатите на тази книга са ясни. Защото тези резултати се състояха в това, че духовнонаучният светоглед се явява като желан, като изискан от по-новото философско течение, като един отговор на възникналите от него въпроси. Трябва да разгледаме това философско течение в отделни характерни точки, за да забележим това. В своята "Психология" Франц Brentano говори за това, как това течение е било отклонено от пътя, да третира по-дълбоките загадки на душевния живот. В неговата книга можем да прочетем: "все пак, колкото и привидна да е от тази страна необходимостта от ограничението на изследваната област, тя все пак е може би не е повече от привидна. Дейвид Юм

се е обявил на своето време с пълната решителност против метафизиците, които твърдят, че са намерили едно вещество /материя/ като носител на психическите състояния в себе си." Аз от моя страна, казва той, когато вникна достатъчно дълбоко в това, което наричам *себе си*, се сблъсквам винаги с едното или другото възприятие на горещо или студено, светлина или сянка, любов или омраза, страдание или удоволствие. Никога, колкото и често да се опитвам, аз не мога да доловя, да хвана *моего себе* без една представа, и никога да открия нещо извън представата. Ако за известно време моите представи бъдат премахнати, каквито при здравия сън, аз не мога да доловя през цялото време нищо от *самия мене* и действително би могло да се каже, че аз съвсем не съществувам." /Брентано, Психология, стр. 20/. Юм знае само за едно наблюдение на душата, което се насочва към душата без да е минало през една вътрешна работа. Без съмнение едно такова наблюдение не може да проникне до същината на душата. Брентано свързва своите разсъждения само с изреченията на Юм и казва: "не помалко същият Юм забелязва, че всички доказателства за безсмъртието при един светоглед като неговия притежават още напълно същата сила както и противоположното установено предположение" Към това обаче трябва да кажем, че към думите на Юм би могла да се придържа само една вяра, а не едно познание, ако неговото мнение би било правилно, че в душата не може да се намери нищо друго освен това, което той посочва. Защото кое би могло да гарантира за едно по-нататъшно съществуване на това, което Юм намира като съдържание на душата? Брентано продължава по-нататък: "защото ако и този който отрича субстанцията на душата, не може самопоятно да говори в истинския смисъл за едно безсмъртие, все пак никак не е правилно, че чрез отричането на един субстанциален носител на психическите явления въпросът за безсмъртието изгубва всякакъв смисъл. Това става ясно веднага, когато размислим, че, със или бездушевна субстанция, не може да бъде отречено определено продължаващо съществуване на нашия душевен живот тук на земята. Ако някой отхвърли душевната субстанция, остава му само предположението, че за едно продължаващо съществуване като това не е нужен един субстанциален носител. И въпросът, дали нашият психически живот продължава да съществува и след разрушението на нашето телесно явление, не ще бъде затова безсмислен за него както и за другите. Чиста непоследователност е, когато мислители на това направление отхвърлят поради посочените причини въпроса за безсмъртието и в това негово съществено значение, в което то може да бъде наречено по-добре безсмъртие на живота отколкото безсмъртие на душата" /Брентано, Психология, стр.21 и следв./

Това мнение на Брентано не може да бъде подкрепено с нищо, ако човек не иска да навлезе в скицирания тук светоглед. Защото къде ще се намерят ос

нования за предположението, че душевните явления продължават да съществуват след разлагането на тялото, ако искаме да останем при обикновеното съзнание? Та *това* съзнание може да трае само до тогава, докато съществува неговият огледален апарат, физическото тяло. Това, което може да продължи да съществува без това тяло, не трябва да бъде наречено субстанция /вещество/; то трябва да бъде едно друго съзнание. Обаче това друго съзнание може да бъде открито само чрез вътрешната психическа работа, която се освобождава от тялото. Тази работа ни учи да познаем, че душата може да има съзнание и без посредничеството на тялото. Чрез тази работа душата намира в *свръхсезитивното виждане* състоянието, в което тя се намира, когато е положила /съблякла/ тялото. И тя констатира, че през време когато носи тялото /въплътена е в тялото/, самото тяло е това, което затъмнява онова друго съзнание. С въплътяването във физическото тяло действа така силно върху душата, че тя не може да развие охарактеризираното съзнание /свръхсезитивното съзнание/ в обикновения живот. Това става ясно, когато посочените в настоящата глава психически упражнения се правят с успех. Тогава душата трябва съзнателно да подтисне силите които, изхождайки от тялото, заличават свободното от тялото съзнание. Това заличаване /угасване/ не може да стане вече след разлагането на тялото. Следователно описаното друго съзнание е онова, което се запазва преминавайки през редуващите се съществувания на душата и в течение на чисто духовен живот между смъртта и раждането. И от тази гледна точка не се говори за някаква мъглива душевна субстанция, а се показва една представа подобна на естественонаучните идеи, как душата продължава да съществува затова, защото в един живот се подготвя зародиш но следващият, подобно на растителния зародиш в растението. В настоящия живот се намира основата на бъдещия. Показана е истината, която се продължава, когато тялото се разлага чрез смъртта.

В Духовната наука, която разбираме тук, ние не се намираме никъде в противоречие с по-новия естествено научен начин на мислене. Трябва само да се допусне, че със самия този начин на мислене не могат да се добият никакви схващания върху областта на духовния живот. Познаем ли факта на едно друго съзнание, различно от обикновеното, ние ще намерим, че това съзнание ни довежда до представи върху духовния свят, които дават за този свят една закономерна връзка, напълно подобна на тази, която естественонаучното изследване открива за физическия свят.

От значение ще бъде, да държим настрана от тази Духовна наука вярването, че уж нейните познания са заети от някаква по-стара религиозна форма. Човек лесно може да бъде съблазнен да вярва това, понеже например възгледът на повтарящите се земни съществувания на човека са съставна част на определени вярроизповедания. За модерния духовен изследовател не

може да съществува едно такова заемане от подобни вероизповедания. Той намира, че постигането на едно съзнание проникващо в духовния свят може да бъде един факт за една душа, която се отдава на определени - описаните - упражнения. И той познава като един резултат на това съзнание, че душата продължава по охарактеризирания начин в духовния свят. Разглеждайки историята на философията от времето, когато в Гърция проблясва мисълта, за него се разкрива пътят да стигне и философски до убеждението, че ние намираме истинската същина на душата тогава, когато разгледаме обикновените душевни изживявания като повърхност, под която трябва да слезем. Мисълта се оказва възпитател на душата. Тя доведе душата до там, да бъде напълно самотна в себесъзнателния Аз. Но довеждайки я до тази самотност, тя кали нейните сили, благодарение на което душата стана способна така да се вглъбява в себе си, че заставайки на своите първични основи, да стои едновременно в най-дълбоката действителност на света. Защото от гледна точка на охарактеризирания тук духовнонаучен светоглед не се предприема опит да се стигне зад сетивния свят със средствата на обикновеното съзнание чрез просто размишление /хипотетизиране/. Признава се, че за това обикновеното съзнание свръхсетивният свят трябва да бъде забулен и че душата трябва да проникне в свръхсетивния свят чрез своето собствено преобразование, ако иска да добие едно съзнание за него. По този път се стига също до познанието, че произходът на моралните импулси се намира в онзи свят, който душата вижда свободно от тялото. От този свят в живота на душата проникват подбудите, които не произхождат от телесната природа на човека, а трябва да определят действията на човека независимо от тази телесна природа.

Когато човек се запознае с това, че "Азът" живее със своя душевно-духовен свят вън от тялото, че следователно самият той донася изживяванията на външния свят до това тяло, тогава той ще намери също и пътя до едно истинско духовносъобразно схващане на загадката на съдбата. В своето душевно изживяване човекът е напълно свързан с това, което той изживява като съдба. Нека разгледаме душевното състояние на един 30-годишен човек. Действителното съдържание на неговото външно битие би било свършено друго, ако пред предидущите години той би изживял нещо друго, различно от това, което е изживял. Неговият "Аз" е немислим без тези изживявания. И когато те са го сполетели като болезнени удари на съдбата, чрез тях той е станал това, което е. Те принадлежат към силите които действуват в неговия "Аз". Както човек живее духовно-душевно с цвета и този цвят е доведен до неговото възприятие само чрез отражението на тялото, така той живее като в едно единство със своята съдба. С цвета той е свързан душевно; въпреки това той може да го възприеме само тогава, когато тялото го отразява; с причините на един удар на съдбата човекът е едно от

своите минали съществувания, въпреки това той го изживява благодарение на това, че неговата душа е навлязла в едно ново земно съществуване, като се е спуснала несъзнателно в изживявания, които отговарят на тези причини. В обикновеното съзнание, той не знае, че *неговата воля* е свързана с тази съдба; в постигнатото свободно от тялото съзнание той намира, че не би могъл да прояви своята воля по отношение на самия себе си, ако с онази част на своята душа, която е живо свързана с духовния свят, не би искал всички подробности на своята съдба. Също и загадката на съдбата не се разрешава като човек измисля хипотези върху нея, а чрез това, че той се научава да разбира, как в едно изживяване на душата надхвърлящо обикновеното съзнание той се сраства със своята съдба. Тогава той познава, че в зародишните заложи на земното съществуване предхождащо настоящето се намират причините, поради които той изживява това или онова събитие на съдбата. Във формата, в която се представя на обикновеното съзнание, съдбата не се явява в нейната истинска форма. Тя протича като последствие от миналите земни съществувания, които обикновеното съзнание не може да вижда. Да разбере човек, че той е свързан с ударите на своята съдба чрез предишни съществувания, това значи той същевременно *да се примири* със съдбата.

И за такива загадки на философията, като тази, трябва да насочим читателите, които желаят по-големи подробности, към вече цитираните трудове на автора върху Духовната наука. Тук можахме да говорим само върху по-важни *резултати* на тази наука, но не можахме да бъдат показани подробно пътищата, които водят до там, човек да бъде убеден от нея.

Чрез своите собствени пътища философията води до познанието, че от съзерцанието на света тя трябва да премине към едно *изживяване* на света, който търси. В съзерцанието на света душата изживява нещо, при което тя не може да спре, ако не иска да остане постоянно загадка за себе си. С това съзерцание е както със зрънцето семе, което се развива в растението. Когато е узряло, то може да намери своя път по два начина. То може да бъде използвано за храна на човека. Когато го изследваме по отношение на тази негова използваемост, тогава се вземат под внимание гледните точки различни от онези, които се получават от на предвация път на зърното, по който то минава, когато попада в почвата и става зародиш на едно ново растение. Това, което човек изживява душевно, има по същия начин един двоен път. От една страна то се явява в съзерцанието на един външен свят. Когато изследваме душевното изживяване от тази гледна точка, ние ще създадем светогледи, които преди всичко питат за това: как прониква познанието в същността на нещата? Такова изследване може да се сравни с онова за хранителната стойност на житното зърно. Но ние можем да разгледаме също душевното изживяване, доколкото то не е отклонено навън, а

продължаващо да действа в душата и водещо я от една степен на друга на съществуването. Тогава ние схващаме това душевно изживяване във вложената в него двигателна сила. Ние го познаваме като един по-висш човек в човека, който в единия живот подготвя другия. Ние ще стигнем до разбирането, че този е основният импулс на душевното изживяване. Ще познаем също, че *познанието* се отнася към този основен импулс като използването на житното зърно като храна към напредващия път на това житно зърно, който прави от него зародиш за едно ново растение. Когато човек не взема под внимание това, той живее в измама че в същността на душевното изживяване може да търси същността на познанието. С това той изпада в една грешка, подобна на онази, която би възникнала, ако би изследвал житното зърно само химически по отношение на неговата хранителна стойност и би искал в резултата на това изследване да намери същината на житното зърно. Охарактеризираната тук Духовна наука се стреми да избегне тази измама като иска да разкрие собствената вътрешна същина на душевното изживяване, което в своя път може да влезе СЪЩО и в служба на познанието, без да има в това *съзерцателно познание* своята същинска първична природа.

Описаното тук "свободно от тялото съзнание на душата" не трябва да се смесва с онези душевни състояния, които не се постигат чрез охарактеризираната вътрешна собствена дейност на душата, а се получават чрез понижен духовен живот /в съноподобно ясновиждање, в хипноза и т.н./. При тези душевни състояния нямаме работа с едно действително изживяване на душата в едно свободно от тялото съзнание, а с едно свързване на тялото и на душата, което се отклонява от това на обикновения живот. *Действителна* Духовна наука може да се постигне само тогава, когато душата намира една истинска, собствено извършена вътрешна работа прехода от обикновеното съзнание към едно такова съзнание, с което тя има *ясни изживявания* в духовния свят. В една вътрешна работа, която е едно повишение, а не едно понижение на обикновения душевен живот.

Чрез такава вътрешна работа човешката душа може да постигне това, към което философията се стреми. Наистина значението на тази последната не е малко затова, защото по пътя, по който нейните обработватели вървят, тя не може да стигне до това, което иска да постигне. Защото по-важни от философските резултати за силите на душата, които могат да бъдат развити във философската работа. И накрая тези сили трябва да доведат до там, където на философията ще бъде възможно да признае "свободния от тялото душевен живот". Там тя ще познае, че *мировите загадки* не искат да бъдат само *мислени*, а *изживени* от човешката душа, след като тази последната се е домогнала до състоянието, при което такова изживяване е възможно. Близо стои въпроса: трябва ли обикновеното, също и напълно научното

познание да отрече себе си и да счита валидно за един светоглед само това, което му се подава от една област, която се намира вън от неговата? Но въпросът стои така, че изживяванията на охарактеризираното съзнание, различаващо се от обикновеното, са веднага ясни и за обикновеното съзнание, доколкото това последното само не си поставя пречки, като *иска* да се затвори само в собствената си област. Свръхсетивните истини могат да бъдат *намерени* само от онази душа, която се поставя в свръхсетивното. Веднъж намерени обаче, те могат да бъдат разбрани от обикновеното съзнание и при това напълно. Защото те се включват с пълната необходимост към познанията, които могат да се добият за сетивния свят.

Не може да се отрече, че в течение на развитието на възгледа за света се явяват повторно гледни точки, които са подобни на тези, които в тази заключителна глава са свързани с разглеждането на напредъка на философските стремежи. Но в предишните епохи те се явяват като *странични пътища* на философското търсене. Това философско търсене трябваше първо да извоюва всичко онова, което може да се счита като продължение на просветването на изживяванията на мисълта през гръцката епоха, за да посочи към пътя на свръхсетивното съзнание от своите собствени импулси, от чувствуването на това, което то самото може и може да постигне. В миналите времена пътят към едно такова съзнание беше така да се каже без философско оправдание; той не се изискваше от самата философия. Обаче съвременната философия го изисква чрез това, което в продължение на предишното философско развитие е изпитала *без него*. *Без него* тя е стигнала до там, да мисли духовното изследване в направления, които, следвани по естествен начин, се вливат в признанието на свръхсетивното съзнание. Ето защо в началото на тази заключителна глава не бе показано, как душата говори върху свръхсетивното, когато тя застава на негова почва без друга пред поставка, а се постаряхме да проследим *философски* такива направления, които се получават от най-новите светогледи. И ние покажахме как проследяването на тези направления *чрез живеещата в самите тях душа* довежда до признанието на свръхсетивната същност на душевното естество.

20. КЪМ НАСТОЯЩЕТО ДЖОБНО ИЗДАНИЕ

Рудолф Щайнер издаде *Гьотевите съчинения върху естествените науки* в 1885-1897 г.с уводи, забележки подчерта и обяснения в "Германска Национална Литература" на Йозеф Кюршнер в четири /всъщност в пет, тъй като том 4. има два раздела/ тома /Германската Национална Литература т.114-117. Съчинения на Гьоте XXXIII-XXXVI, 1,2, Берлин и Щутгарт/. Едно неизменено напечатване на това издание, само с нови заглавни листове, излезе в 1921 година /Унион Германско Издателско Дружество,

Щутгарт, Берлин, Лайпциг/. От първия и третия том на първото издание излязоха в 1947 и 1949 година фотомеханически копия в Издателство Трокслер, Берн. Те бяха поети от издателството на Администрацията на Рудолф Щайнеровото Наследство, Дорнах и могат още да се получат, докато т.2 и т.4 не са излезли вече от 1921 година насам.

Едно *специално издание на всички уводи*, изготвено от самия Рудолф Щайнер, излезе първо в 1926 година в Дорнах. Рудолф Щайнер беше дал отчасти нови заглавия на главите. В прегледаните от него печатни коректурни листове той беше отбелязал по-нататък 36 места, на които искаше да напише още за бележки, но не можа да осъществи това намерение поради настъпилата му смърт на 30 март 1925 г. Събраните уводи излязоха в 1926 година под заглавието "Рудолф Щайнер, Гьотевите Съчинения върху Естествените Науки." В 1949 година в издателството Новалис, Фрайбург, бе организирано едно патентно издание.

Настоящото джобно издание съдържа едно ново издание на специалното издание на всички уводи, по-нататък заключителната глава от книгата на Рудолф Щайнер "Загадки на философията": "Изглед към една Антропософия представен в очерк" /написана в 1914 г.; последното издание на "Загадки на философията" Издателство Свободен Духовен Живот, Щутгарт 1955 г./

През време на работата върху Гьотевите Съчинения върху Естествените Науки се роди също съчинението на Рудолф Щайнер "Основни линии на една теория познанието в Гьотевия светоглед /№ 1 от тази поредица джобни издания./

К Р А Й